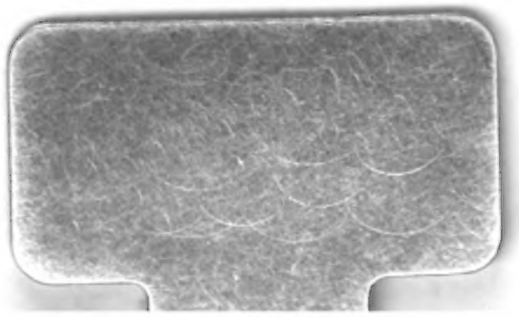
Digitized by Google

177

Per. 14198 e. 233
1837

=T



Digitized by Google

Digitized by Google

Per. 14198 E. 233
1837
=T

Digitized by Google

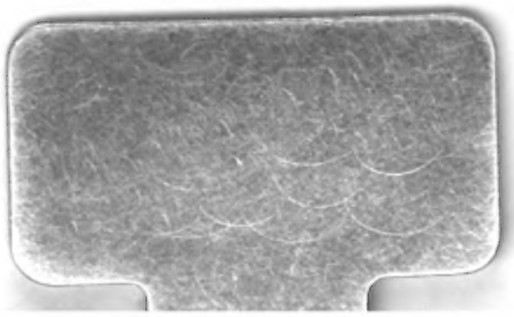
Digitized by Google

177

Per. 14198 e. 233

1837

=T



Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Hirscher und D. Mack,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1837.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

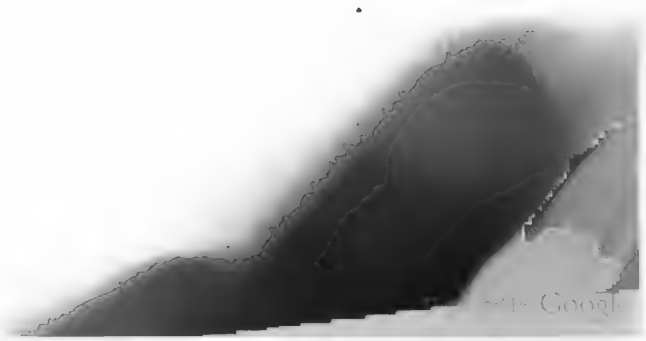
Abhandlungen.

1.

Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa.

Um auf die historische Bedeutung dieses bisher leider zu wenig gekannten Mannes *) hinzuweisen, würde schon die Bemerkung genügen, daß ihn jene denkwürdige Zeit geboren und erzogen hat, in welcher in die, von so vielen und tiefgreifenden Gebrechen verunstaltete und tiefgebeugte Kirche durch den edlen Eifer eines Nicolaus de Clemangis, Gerson, Peter d'Ailly verjüngtes Leben wiederkehrte. Aber wie diejenige Periode, in welcher umfassende kirchliche oder politische Bewegungen ihrer Entscheidung und bestimmten Gestaltung zueilen, wichtiger ist, als jene, in welcher sie im Allgemeinen angeregt wurden, so steht auch das gesammte Wir-

*) Die meisten Notitzen bringt Schröckh in seiner Kirchengeschichte über ihn bei; allein sie geben nicht nur kein einigermaßen entsprechendes Bild von ihm, sondern entstellen sogar bisweilen sein Wirken.



I.

Abhandlungen.

1.

Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa.

Um auf die historische Bedeutung dieses bisher leider zu wenig gekannten Mannes *) hinzuweisen, würde schon die Bemerkung genügen, daß ihn jene denkwürdige Zeit geboren und erzogen hat, in welcher in die, von so vielen und tiefgreifenden Gebrechen verunstaltete und niedergebeugte Kirche durch den edlen Eifer eines Nicolaus de Clemangis, Gerson, Peter d'Ailly verjüngtes Leben wiederkam. Aber wie diejenige Periode, in welcher umfassende kirchliche oder politische Bewegungen ihrer Entscheidung und bestimmten Gestaltung zueilen, wichtiger ist, als diejenige, in welcher sie im Allgemeinen angeregt wurden, so muß das gesammte Wir-

*) Die meisten Notizen [illegible] seiner Kirchengeschichte über ihn bei; allein [illegible] nur kein einigermaßen entsprechendes Bild von [illegible] entwerfen sogar stimmen sein Wirken.

ken des zu schildernden Mannes ungleich höher, als das jener mit Recht gefeierten Männer. Denn er ist es, der auf jene Entscheidung wesentlichen Einfluß hatte, und die Ergebnisse der vieljährigen kirchlichen Bewegungen der Kirche zu retten bemüht war; er ist der Einzige, welcher sich in der mit dem Jahre 1430 beginnenden rathlosen Zeit der kirchlichen Ultimaten durch die Tiefe seines Geistes zu einer speculativen Auffassung der damaligen Lebensfragen zu erheben wußte. Denn auch die Wissenschaft der damaligen Zeit verehrt in ihm einen Reformator, einen geistreichen und tiefen Denker.

§. 1.

Lebensverhältnisse des Nicolaus von Cusa bis zur Zeit des Basler Concils.

Nicolaus, von seinem Geburtsorte Cues, einem nicht unbedeutenden Dorfe an der Mosel, unweit Trier, Nicolaus de Cusa, auch Cusanus, genannt, geboren im Jahre 1401, war der Sohn eines Schiffers, mit Namen Chryfftz oder Chryfz (Krebs). Der Vater hatte ihn zur Erlernung des Schiffswesens bestimmt; allein dem Sohne, dessen reiche Anlagen eine edlere Nahrung verlangten, gefiel diese Art von Beschäftigung so wenig, daß eine vom Vater erhaltene Züchtigung ihn zu dem kühnen Entschluß veranlaßte, das väterliche Haus ganz zu verlassen. Da wurde Theodorich, Graf von Manderscheid, zu dem sich der junge Nicolaus begab, der schützende Genius, der dieses erwachende Talent in dasjenige Element versetzte, für welches es geschaffen war, und in dem es sich allein frei entfalten konnte. Vom Grafen unterstützt kam Nicolaus in die Schule der Cleriker des gemeinschaftlichen

Lebens zu Deventer, der Metropole von Oberyssel *), — in der That eine entscheidende Wendung im Jugendleben des Nicolaus. Denn während die meisten niedern Bildungsanstalten der damaligen Zeit in starres Formenwesen und geistige Schlaffheit versunken waren, schien sich allein in den Schulen der Cleriker vom gemeinschaftlichen Leben jener wahrhaft christliche Sinn und Geist verjüngt zu haben, der mit ächt religiösem Leben regen Eifer für Wissenschaft schön vereinend die ersten Klöster zu so trefflichen Pflanzschulen ausgezeichneter Diener der Kirche machte. Thomas von Kempis, welcher ebenfalls der Schule zu Deventer seine erste Bildung verdankte, macht von derselben folgende Schilderung: „täglich beobachtete ich ihre fromme Gesellschaft und ergötzte mich an der Reinheit ihrer Sitten und der Weisheit der Worte, die aus ihrem Munde flossen. Noch nie hatte ich so edle Menschen gesehen; stille, immer zu Hause bleibend, beschäftigten sie sich mit erbaulicher Lectüre und frommen Betrachtungen. Ein Herz und Eine Seele, legten sie ihren Besitz als Gemeingut zusammen und begnügten sich mit einfacher Kost und Kleidung" **). Wie sollte in einem solchen Verein edler Männer ein edles für alles Bessere empfängliches jugendliches Gemüth, — und ein solches in Nicolaus anzunehmen, dazu berechtigt sein längerer Aufenthalt in dieser

*) Das Bisherige ist aus C. Hartzheim's Lebensbeschreibung des Nicolaus v. Cusa. Trier 1730. P. I. cap. 1, vrgl. Theol. Quartalschr. 1831. 2. Heft. S. 386.

**) Thomas a Cempis vita discipulorum S. Florentii ed. Sammal. 3. Abschn. 1. Cap. nr. 2.

Schule, wie sein ganzes Leben, — wie sollte es nicht höchst wohlthätige Eindrücke erhalten haben? Hier wurde der tiefreligiöse Sinn geweckt und genährt, und jene heilige Scheu und ungeheuchelte Demuth, die ihn in seinem ganzen Leben begleitete und selbst sein Denken durchdrang. Der liebevolle Umgang mit den ältern Mitgliedern des Vereins, ihr freundliches Entgegenkommen schloß ihm das Gemüth, von dessen Entwicklung der künftige Charakter des Mannes so sehr bedingt ist, zur Offenheit und zum Gehorsame auf, und wenn wir in der Folge seinen tiefen Geist sich mit der traurigen Zerrissenheit des damaligen kirchlichen Lebens zum Ideale der Einheit emporringen, wenn wir ihn für die Verwirklichung derselben rastlos thätig sehen, so müssen wir in dem, was er hier zu Deventer sah und hörte, die Keime suchen, die in seinem Gemüthe und Geiste sich zu solchen Idealen entwickelten und gestalteten.

Wenn gleich religiös sittliche Erziehung in der Schule zu Deventer die Hauptsache war, so wurde deßhalb doch die intellectuelle Bildung, so gut sie die damalige Zeit bieten konnte, auf keine Weise vernachläßigt; und dieß eben verschaffte jenen Schulen auch von solchen, welche sich nicht dem geistlichen Stande widmeten, einen sehr zahlreichen Besuch. Nach dem Berichte des Thomas von Kempis wurden die artes scholasticae, namentlich Dialektik gelehrt und geübt *); daß aber nicht etwa blos eine trokne, inhaltslose Scholastik gelehrt wurde, dafür spricht die durchgängige Richtung auf das Practische, welche unverkennbar hervor-

*) Thomas a C. l. c. cp. VIII, 5.

tritt *). So sollte die Grammatik in das Verständniß der heiligen Schrift einführen **), welche überhaupt wie es scheint den ersten Unterrichtsgegenstand ausmachte; aus den Schriften des Socrates, Plato und Seneca sollten die Zöglinge nach dem Willen des Stifters sich mit der Sittenlehre jener Männer vertraut machen, wobei sie zugleich die Keime einer gesünderen Philosophie in sich aufnahmen, indeß das Studium der Kirchenväter und des durch das ganze Mittelalter so beliebten Dionysius Areopagita sie in die eigentliche Theologie einführte ***). Predigten — in den damaligen Klöstern etwas Seltenes — förderten die religiöse Erbauung †).

Mit diesen Zügen ist auch die Geistesrichtung, welche Nicolaus einschlug, zum Theil schon geschildert; denn indem er den Geist der Anstalt, welcher er seine erste gelehrte Bildung verdankte, ganz in sich aufnahm, entstand in ihm jenes richtige Ebenmaß von Speculation und edler Mystik, welche wir zu Anfange des Mittelalters an Männern, wie Scotus Erigena bewundern, und das unseren Nicolaus fähig machte, in der Folge auf so umfassende Weise in das wissenschaftliche und kirchliche Leben umgestaltend einzuwirken, die Wis-

---

*) Ein sprechendes Beispiel l. c. X, 7.

**) l. c. X, VII, 5.

***) Schröckh, christl. Kirchengesch. Bd. 17. S. 519 — 55.

†) Thomas a Cemp. II., 2: quidam etiam sacerdotes scientiae legis illustrati, strenue in ecclesia praedicabant, quorum ex praedicatione fideles populi in actibus pie exercendis et sermonibus sacris audiendis salubrite sunt instructi.

senschaft dem Leben, dieses der Wissenschaft wieder zu vermählen.

Damals war die Morgenröthe einer höhern und reinern gelehrten, besonders alt-classischen Bildung über das südliche Europa aufgegangen; allenthalben zeigte sich ein regeres wissenschaftliches Streben; überall war das Bestreben sichtbar, die alte Form der Scholastik zu zernichten und Besseres an ihre Stelle zu setzen. In Deutschland blühten schon die Universitäten Heidelberg (seit 1300), Cölln (seit 1388), Wien (1384), Erfurt (1392), Leipzig (1409). Doch während hier das neu erwachte wissenschaftliche Streben noch mühsam mit der alten Hülle, der es sich entwinden wollte, rang, hatte es in Italien, dem alten Wohnsitze der Bildung, schon in weitern Kreisen sich verbreitet und schöne Früchte getragen. Dorthin waren darum schon seit dem Ende des 14ten Jahrhunderts die Blicke derer, welche gelehrte Bildung suchten, gerichtet *); dorthin zog es mächtig auch den jungen Nicolaus; sein regsamer Geist, nun einmal für höhere Studien angeregt, wollte in dem Mittelpunkte wissenschaftlichen Verkehrs und Lebens sich mit allem vertraut machen, was seine Zeit darbot und erheischte. So kam er, abermals von seinem hohen Gönner und Freunde, dem Grafen von Manderscheid unterstützt **), noch nicht 22 Jahre alt, nach Padua, einer der ältesten italienischen Universitäten, besonders durch den Unterricht im bürgerlichen und canonischen Rechte,

*) Schröckh, Bd. 30, S. 210 f.

**) Sinnacher, Geschichte der Kirche von Säben und Brixen. 6r Bd. S. 344.

der hier ertheilt wurde, hochberühmt *). Dieß scheint auch Nicolaus bewogen haben, gerade Padua sich auszuwählen; denn wenn gleich das Studium des canonischen Rechts das ganze Mittelalter hindurch einen Hauptzweig des theologischen Studiums bildete, so war doch gerade jetzt durch die großen Bewegungen im kirchlichen Verfassungs-Leben und durch die schwierigen Fragen über Herstellung eines vollkommnen Organismus, die gebieterisch ihre Lösung forderten, in jenes Studium neues Leben gekommen, und wie in unsern Tagen die Kenntniß des Staatsrechts, so damals die des Kirchenrechts eine unerläßliche Pflicht aller derer geworden, die in dem Getriebe der sich widerstreitenden Meinungen auch ihre Stimme geltend machen wollten. Nicolaus erfaßte die Bedeutuug jenes Studiums für seine Zeit und widmete sich demselben, insbesondere von einem sehr glüklichen Gedächtniße unterstützt, mit solchem Eifer und so günstigem Erfolge, daß ihm, — gewiß ein seltenes Beispiel von früher geistiger Reife und Ausbildung — in einem Alter von 23 Jahren (also im Jahre 1424) die Auszeichnung zu Theil wurde, zur Würde eines Doctors der Rechte erhoben zu werden **). Leider ist uns über die sonstige literarische Thätigkeit des Nicolaus auf der Universität zu Padua nichts Näheres bekannt; nur die Vermuthung ist nicht unbegründet, daß er hier schon mit 2 Männern in freundschaftliche

*) Schröckh, Bd. 30, S. 88. Hartzheim l. c. .. I., c. 5. p. 27. 28.

**) Nach Hartzheim l. c. P. I. c. 5 hielt sich Nicolaus von Cusa noch auf andern Universitäten auf; wahrscheinlich zu Cöln, als der seiner Heimath am Nächsten gelegenen.

Verhältnisse trat, welche auf seine Geistesrichtung von grossem Einfluße waren. Der eine, Paulus mit Namen, Physikus zu Florenz, im Gebiete der Mathematik wohl bewandert, mag ihn, wo nicht zum Beginn der mathematischen Studien, welcher nachher auf die Form der cusanischen Philosophie so großen Einfluß hatte, hingeleitet, doch in der vorzugsweisen Pflege derselben unterstützt haben. Nicolaus erwähnt in einer seiner mathematischen Schriften den vertrauten und herzlichen Umgang den er von Jugend auf mit ihm gepflogen habe *) und übergibt ihm seine ersten grössern mathematische Schriften zur Durchsicht und Prüfung.

Der Andere ist der Cardinal-Legat Julian Cäsarini, ein geborner Römer. Ihm widmet er seine ersten philosophischen Schriften **), deren Abfassung in das Jahr 1440 fällt ***), zu welcher Zeit er schon längst mit ihm vertraut ist. Auch nennt er ihn seinen Lehrer. Der Cardinal, den Aeneas Sylvius einen durch Sitten und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Mann nennt †), und der nach einer Angabe des Nicolaus selbst, mit den römischen und griechi-

---

*) De transmutationibus geometr., in Nicol. de Cusa Opp. p. 979: quanta me ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti; tanto nunc etc.

**) vgl. die Vorrede zur Schrift: de docta ignorantia und: de conjecturis.

***) Quart. Schr. 1831. p. 388.

†) Aen. Syl. de concil. Basil. p. 152.

schen Classikern sehr vertraut war *), mag daher wohl während des Aufenthalts des Nicolaus zu Padua den Lehrstuhl der classischen Literatur oder Philosophie eingenommen haben. Wichtiger ist, daß dieser helldenkende und freisinnige Mann auf die kirchlichen Ansichten des jungen Nicolaus einen sehr wohlthätigen Einfluß ausübte. Ein ausführlicher Bericht des Legaten an Pabst Eugen IV., veranlaßt durch dessen Vorhaben, das Concilium zu Basel aufzulösen, ist ein sprechender Beweis nicht nur von dem richtigen Blicke, mit welchem der Legat die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und, was ihm Noth thue, erfaßt hatte, sondern auch von dem Muthe, mit welchem er seine Ansichten auszusprechen wagte **). Ein solcher Freund mußte natürlich von größtem Werthe seyn für einen jungen Mann von regem Geiste und lebendigem Eifer für alles Gute und Wissenswürdige; eines solchen Freundes bedurfte aber auch unser Nicolaus gerade jetzt, wo er demnächst an den hochwichtigen kirchlichen Verhandlungen, welche seine Zeit bewegten, persönlich Antheil nehmen und damit in den höhern und umfassendern Kreis des Lebens eintreten sollte, in welchem wir fortan bis zu sei-

*) Vorrede zur Schrift: de docta ignor. sagt der bescheidene Nicolaus von Cusa, indem er dem Cardinale seine so originell und tief gedachte Schrift widmet: „quasi post omnium latinorum scriptorum, qui hactenus claruerunt, supremam notionem et nunc graecorum etiam ad meum istum fortassis ineptissimum conceptum trahi possis.“

**) Schröckh, Bd. 32, S. 16 ff. hat jenen Bericht vollständig aufgenommen.

nem Lebensende seine ganze Persönlichkeit auf eine so eigenthümlich anziehende Weise ordnend und neubelebend sich bewegen sehen.

§. 2.

Verhältniß des Nicolaus von Cusa zu dem Concilium zu Basel.

Unterdessen war, wie im Gebiete der Wissenschaft, so auch in dem der Kirche die Morgenröthe einer bessern Zeit angebrochen.

Sollte das Christenthum gleich einem Sauerteige die Masse der Völker durchdringen, so mußte es in alle Verhältniße des Lebens eindringen, es mußte dessen Formen annehmen, damit, wie in dem Gottmenschen selbst Göttliches und Menschliches auf eine harmonische Weise verbunden waren, so auch dem durch das Christenthum erneuten Leben der Völker in seinen höchsten, wie in den niedrigsten Kreisen dieser göttlich-menschliche Charakter innwohnete. Dabei sollte es aber nach seinem eigenen Sinne und Geiste stets eine strenge Grenzlinie festhalten zwischen dem Göttlichen und Menschlichen; es sollte „das Irdische und Menschliche besitzen, als besäße es nicht, und gebrauchen, als gebrauchte es dasselbe nicht," und so immer seinen wesentlichen Character als ein geistiges Reich der Liebe behaupten.

Daß nun die christliche Religion ihre hohe Aufgabe der Völkererziehung erreicht habe, und zwar erreicht namentlich durch den immer fester gegliederten äussern kirchlichen Organismus, den es aus sich entfaltete, wird gerade von den gründlichsten Geschichtforschern am bestimmtesten behauptet;

geläugnet kann aber auch nicht werden, daß die Kirche gleichsam in die Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt, oft ihre Hände nach den Gebilden und Gütern der Zeit ausstreckte, nicht um an ihnen einen Haltpunkt für ihre ewigen Güter zu gewinnen, sondern um über jenen diese zu vergessen. Allzu unbestimmt war die Gränze, allzugebietend oft die Nothwendigkeit, in irdischem Glanze und Schimmer zu erscheinen, allzunahe gelegt der Reiz des Hinübergreifens in ein ganz fremdes Gebiet. Auch konnte es nicht fehlen, daß von da an, wo die Kirche anfing, sich in politische Formen zu hüllen, mit dem Glanze weltlicher Macht sich zu umgeben, so heilsam dieß auch zu einer bestimmten Zeit seyn mochte, doch des Menschlichen und Eitlen, des ihr ganz Fremdartigen gar Vieles im Laufe der Zeiten sich anschloß. Zwar hatte der Geist seine heiligsten Ansprüche auf einen Verein geistiger Wesen durch freie Liebe, fern von allem weltlichen Getriebe nie und nirgends aufgegeben; er mahnte innerhalb der Kirche, als er sich im Mönchsthume gegen die nunmehr in größere Aeusserlichkeit übergehende Kirche ein neues in sich abgeschlossenes Gebiet für Verwirklichung des evangelischen Reiches erschuf; er mahnte ausserhalb der Kirche, als Katharer, Waldenser u. A., von der verweltlichten Kirche sich trennend, zuerst getäuscht, dann sich selbst täuschend durch übertriebene Verachtung jeglicher Form, die Perle, welche sie retten wollten, kläglich verloren. Aber solche Zeichen der Zeit blieben meist ohne heilsame Rückwirkung, es mußte erst in der That und Wahrheit sich kund thun, daß auch hier das Wort des Stifters der Kirche gelte: „wer auf Fleisch säet, wird auch vom Fleische Verderben

ärndten.“ Diese Zeit, wo Unkraut aller Art in allen Kreisen des kirchlichen Lebens die reichste Erndte bot, war seit dem unheilvollen Schisma eingetreten. Der Stuhl des obersten Hirten war der Zankapfel dreier durch ihre Fehden, gleich raubgierigen Wölfen, die Christenheerde zerreißenden Päbste; viele Bisthümer entweder ganz verwaist, oder von Hirten geleitet, die den Hirtenstab gegen Schwert und Harnisch eingetauscht hatten; denn alle höhern Stellen waren um Geld feil; wer am meisten zahlte, war der Würdigste; daher selten ein salbungsvoller Gottesdienst; die Klöster, sonst die Zufluchtsstätten der Frömmigkeit, verstanden oft nicht einmal die Worte, geschweige den Geist ihrer Regel. Ja, eine große Schuld, die Schuld vieler Jahrhunderte, lastete schwer auf der Kirche und hemmte ihre freie Bewegung.

Da machte der ewige Geist des Christenthums seine Rechte wieder geltend.

Schon früher hatten einzelne Regenten (wie Ludwig IX. und Philipp der Schöne von Frankreich) sich in weltlichen Dingen von dem Gehorsam gegen die Kirche losgesagt und diese auf das Gebiet des rein Geistigen hingewiesen; schon hatten selbst Philosophen, wie Occam, den weltlichen Besitz des Pabstes als mit den Grundsätzen der Vernunft nicht vereinbar nachzuweisen sich bemüht *). Hieran reihte sich denn zu Ende des 14ten und zu Anfang des 15ten Jahrhunderts die Thätigkeit von Männern wie Peter d'Ailly (geb.

*) Occam († 1347): disputatio de potestate, praelatis ecclesiae et principibus terrarum commissa, in Goldast's monarchia s. imper. rom. T. I. p. 13—18.

1350), Dietrich von Niem u. A. Sie enthüllten offen und rückhaltlos die kirchlichen Gebrechen; sie fachten durch Wort und That eine edle Begeisterung für einen bessern kirchlichen Zustand an, bis endlich der gewaltige Aufschwung der Geister erfolgte, mit all dem immerhin achtungswerthen Aufwande von Intelligenz, den nur immer die neu erwachte Liebe zu gelehrten Studien darbot und mit dem hohen Kraftgefühle, zu dem sich die Geister immer erschwingen gegen die Beleidigungen und den Hohn einer gemeinen Wirklichkeit. Und so allgemein war diese Aufregung, daß es bald in dem ganzen gebildeten Europa als Losungswort ertönte: „Reform der Kirche! Reform in Haupt und Gliedern!"

Dieser Ruf drang auch in des Nicolaus von Cusa edles Gemüth tief ein und fand hier einen kräftigen Widerhall. Hatte er ja doch schon in der Schule zu Deventer ein geläutertes Bild kirchlicher Ordnung in sich aufgenommen. Zwar durchlebte er noch die harmlosen Tage der ersten Jugendzeit, als die allgemeinen Concilien zu Pisa und Constanz gefeiert wurden; aber der Ruf von ihnen drang gewiß auch zu ihm, und traurige Belege kirchlicher Aufgelöstheit entgingen gewiß auch seinem hellen Blicke nicht; denn sie waren allenthalben leicht zu finden; er konnte sich von den Gebrechen seiner Zeit mit dem Eintritte in den Kirchendienst noch mehr überzeugen.

Nach vollendeten Studien trat Nicolaus *) in den Orden der regulirten Canoniker vom h. Augustin, in deren

*) vgl. Excitationes, III. Buch, in der Sammlung seiner Werke. S. 412. Harzheim l. c. P. I. cp. 6. 33—36.

Schulen noch am meisten gelehrte Thätigkeit zu finden war, und legte zu Tratenberg in Tyrol (zwischen den Jahren 1425 und 1428) das feierliche Gelübde ab *). Nach kurzem Aufenthalte **) wurde ihm zur Beförderung die Stelle eines Decans zu Coblenz zu Theil, wo sich ebenfalls regulirte Canoniker befanden ***). Seine Stellung verschaffte ihm großen Einfluß auf den Geist dieser Gemeinschaft, und es mögen hier einige Belege darthun, wie wohlthätig er namentlich durch seine zahlreichen Reden, von ihm selbst Excitationes, Erweckungen des Geistes, genannt, wirkte, wie er gleich beim Beginne seiner kirchlichen Dienstjahre seine so einflußreiche Stellung zur Erweckung eines bessern Geistes unter den angehenden Clerikern gewissenhaft benützte. In der folgenden Rede setzt er den Geist und Zweck eines religiösen Vereins, wie des der Canoniker, aus einander:

„Der Schüler (scholasticus) trennt sich von der Welt „und schließt sich an eine Zahl von Schülern an, sobald er „hört, daß sein Lehrer ein Christus-Jünger sei und die Welt „verlassen habe, mit allem Vertrauen Christus folge, und „alle überflüßige Sorge für das Fleisch aufgegeben habe. Wer „Christus nachfolgt, sucht das Himmelreich, welches das

---

*) Harzheim l. c. Sinnacher, l. c. p. 344=

**) vgl. das Ende seiner Schrift: de concord. cathol. Die Stelle zu Coblenz muß er also vor seiner Abreise nach Basel (Jahr 1431) bekleidet haben, da er genannte Schrift zu Basel verfaßte; s. unten.

***) Harzheim l. c. p. 37.

„Leben des Geistes ist, und diesem Leben wird alles „Andere beigegeben. Der Knabe braucht nicht darüber be„sorgt zu seyn, was er am kommenden Tage esse, wenn „er einen Vater hat der da weiß, was sein Sohn bedarf „und der Alles in seiner Gewalt hat. Wenn der Mensch, „geistig beschäftigt ist, so ist er, wenn gleich unter „einer größern Menge lebend, doch von der sinnlichen Welt „getrennt. Die das Evangelium des ewigen Reiches hören, „haben diese Welt verlassen; die aber unter Menschen leben, „hören und treiben Dinge dieser Welt und bereiten so ihrem „Geiste Hindernisse; denn wie eine verdorbene Luft den Kör„per verderbt, verdorbenes Wasser den Wein, ein verdorbe„ner Apfel das übrige Obst, ein krankes Schaf die gesunde „Heerde; so befleckt diese Welt, in der keine Wahr„heit ist, den Geist, der nur durch Wahrheit sein „Leben ernährt. Der Geist der Finsterniß hält mittelst „der weltlichen Gesellschaften jene zurück, die zum Leben nnd „zur Glükseligkeit sich erheben wollen.

„Mit dem Sohne Gottes aber können wir eine voll„kommene Verbindung eingehen, weil er das Bild von Al„lem in sich trägt; daher heißt er auch wohl die Kunst des „Vaters, voll der Urbilder aller Dinge, denn er ist ein „Spiegel ohne Flecken. Wir sehen, daß wenn eine Sache „eine bestimmte Gestalt hat, sie nicht eine andere annimmt, „der Spiegel aber, weil er keine hat, viele andere. So hat „Gott als Geist nicht eine eigenthümliche Form eines be„sondern Dinges und daher wahrhaftig die Bilder von „Allem in sich. Mit ihm kann daher eine vollkommne „und erfreuliche Gemeinschaft und Freundschaft Statt finden.

„Gott enthält Alles in sich, was wird er an einem Freunde „suchen. Wir suchen an diesem Weisheit zur Belehrung, „Schönheit zur Erheiterung, Reichthum zur Unterstützung, „Kraft zur Hülfe, Adel und hohe Würde zu unserer Erhö„hung. Alles das findet sich in ausgezeichnetem Grade „in Christus. In ihm sind alle Schätze der Weisheit ver„borgen; er ist schöner als die Sonne; denn seine Schönheit „bewundern Mond und Sonne; in seiner Rechten sind Schä„tze und Ruhm; Niemand kann seinem Willen widerstehen, „denn erhaben ist er über alle Völker. Es gibt keine dau„ernde Verbindung ausser in Christus, jede Freundschaft be„steht wegen irgend eines Gutes; das reinste Gut aber ist „Gott, jedes andere aber ist gemischt" *).

In einer andern Rede spricht er von dem Wege zur Erlangung christlicher Vollkommenheit neben Anderm Folgendes:

„Wenn Augustin durch Paulus zur Vollkommenheit „gelangte, so ist uns unser Vater Augustin zu einem Bei„spiele gegeben, wie wir zur Vollkommenheit gelangen sol„len. Wenn alle vollkommene Erkenntniß, um zur Glükse„ligkeit zu gelangen, nach der Alle streben, in der Kenntniß „Christi des Gekreuzigten besteht, und diese Kenntniß „Christi so viel heißt, als: ihn anziehen; „so müssen wir, die wir Söhne des Vaters Augustin „seyn wollen, dieser Lehre folgen, wir müssen Christum „anziehen. Ihn anziehen heißt aber die Gelüste des Flei„sches, die in Gastgelagen, Trunkenheit, Wollust und

*) Excitationes, VI. p. 545.

„Unkeuschheit, in Streit nnd Eifersucht bestehen, aus„ziehen.

„Das wäre ein thörichter Kaufmann, der alle Sorgfalt „auf die Ausschmückung seines Schiffes verwendete, und dieß „zu seinem höchsten Ziele machte; es sollte ihm die Sorge „für die nothwendigsten Bedürfnisse des Schiffes, um ohne „Gefahr den Hafen zu erreichen, genügen. Eben so ist es „mit der Seele und dem Fleische, welches das Schiff ist, „das, von jener geführt, sie hinwiederum geleitet; die Seele „führt mittelst des Körpers, wie mit einem Werkzeuge, sich „selbst. Man muß daher für den Körper nur wie für ein „Werkzeug Sorge tragen, wie der Bauer für seinen Esel.

„Christus nahm Fleisch an, als Werkzeug unserer Er„leuchtung uud Befreiung vom Irrthume. Weil dieß der „Zweck seiner Fleischwerdung war, so hatte er keine andere „Sorge für das Fleisch, als welche dieser Zweck erheischte; „weil es zu diesem Zwecke gehörte, daß er litt, so litt er im „Fleische Darum darf die Seele nicht besorgt und ängstlich „seyn, wenn sie um der Zwecke willen, die sie zu verfolgen „hat, im Fleische leiden muß.

„Was ist Christus anderes, als die Tugend aller Tu„genden, oder die vollkommene Tugend? Wenn Demuth „eine Tugend ist, so ist Christus die vollkommne Demuth; „wenn Gehorsam — Christus ist der vollkommne Gehorsam; „wenn Glaube, Hoffnung, Liebe — Christus ist der voll„kommne Glaube, die vollkommne Hoffnung, die vollkommne „Liebe. Er ist der Herr aller Tugenden und die Tugend „selbst, ohne die es keine wahre Tugend gibt. Und „wollen wir die Tugend, welche so recht eigentlich die Tu-

„gend Christi ist, genauer bezeichnen, so ist es der Gehor„sam. Die vollkommne vernünftige Seele, welche einen „Christus ähnlichen Gehorsam anzieht, verdient erhöht zu „werden zur Glorie der ewigen Seligkeit" *).

So innig und ungetheilt des Nicolaus Liebe für die neu erwachte classische Literatur war, so arbeitete er doch in seiner Rede dahin, daß ob der Liebe zu jener das Studium der schlichten evangelischen Wahrheit bei den seiner Obsorge anvertrauten Clerikern nicht zurücktrat. „Ich fürchte, sagt „er in einer Rede, es möchten die Ueberlieferungen der Men„schen, nämlich der freien Künste und der Rechtswissenschaft „ein Mittel seyn, durch welches Satan nicht nur die Men„schen ergreift, daß sie keinen Geschmack am Worte Gottes „finden, sondern daß auch der oben hingesäete Same Un„kraut sei, durch welches die Einfalt des Glaubens „und dessen Früchte verdrängt werden. Nicht ohne Ursache „waren diese Kenntnisse von Anfang an von den ersten Chri„sten verabscheut; jetzt findet man an ihnen mehr Geschmack „als an dem Evangelium, da des Glaubens Glut erkaltet „ist" **).

Oefters ergießt er sich auch vor seinen Zuhörern in Klagen darüber, daß „die christliche Religion, mit wenigen „Ausnahmen, zur leeren Aeusserlichkeit herabgesunken sei, wie „man an vielen Orten sehe, wo von den kirchlichen Orden „nur noch die äussere Gestalt geblieben sei, ohne den Geist „ihrer Stifter und Gründer. Sie gleichen silbernen, golde-

*) Excitatt. VII. 533.

**) Excit. IX. 640.

„nen oder kupfernen Bildsäulen, und geben sich, die Einen „dem Leichtsinn, Andere gelehrter Grübelei, wieder Andere „thörichtem Stolze hin. Sie tragen zwar alle Christus an „sich, aber nur wie die Bildnisse, welche von Betrügern „herum getragen werden, indem sie Kreuze und Reliquien „des Gewinnes halber zur Schau herumtragen. An ihren „Früchten aber erkennst du sie; denn Werke und Hand„lungen beurkunden den Geist eines Menschen *).

Solche Reden voll christlichen Geistes, voll Leben und Gemüthlichkeit, meist im Tone der Belehrung, bisweilen aber auch im Schwunge frommer Begeisterung, von dem Jahre seiner Einweihung ins Diaconat bis zu seinem Lebensende an jüngere Cleriker gehalten **), — wie viele Gutes mögen sie verbreitet, welche geistige Anregung bewirkt und ein ganz neues Leben in die religiösen Vereine gebracht haben!

Doch die Zeit war inzwischen herangekommen, wo er seinen Eifer für Neugestaltung des kirchlichen Lebens in weitern und höhern Kreisen entfalten sollte.

Das Concilium von Constanz hatte als die Frucht seiner langen und eifrigen Bemühungen nur die Aufhebung des ärgerlichen Schisma aufzuweisen, — allerdings der erste Schritt zur Reform; doch diese selbst, die dringende Forderung des Jahrhunderts, die Abschaffung so vieler gräulichen Mißbräuche blieb noch immer ein frommer Wunsch. Mit

*) Exeit. IX, 651.

**) Dieß erhellt aus seiner Schlußbemerkung zu Exeit. I, 3. p. 305.

Vertrauen blickten deßhalb die Einen, nicht ohne viele Bedenken die Andern auf den neugewählten Pabst, Martin V; denn so sehr war das Pabstthum bereits in den Augen der Meisten gesunken, daß Viele selbst an der Möglichkeit einer Reform durch dasselbe verzweifelten. Ihre Besorgnisse schienen nicht unbegründet: es erschien ein Reformationsplan*), der aber die wichtigsten Punkte gar nicht berührte. Es erschienen mehrere Disciplinar-Vorschriften für die Cleriker, auch die Cardinäle **); dagegen wurden auch die verhaßten Kanzleiregeln alsbald wieder erneuert und Annalen nach wie vor eingezogen ***). Da sanken die Erwartungen; die Unzufriedenheit so vieler Gutdenkenden erwachte; denn die Pietät mit der man treu den alten Satzungen die heißesten und heiligsten Wünsche des Jahrhunderts der Wahl eines Oberhauptes hintansetzte, schien verhöhnt: Alles sah mit den größten Erwartungen der Zeit des nächsten Conciliums entgegen.

Sie kam. Dem Cardinale Julian Cäsarini wird vom Pabste Eugen VI. der Vorsitz und die Leitung des Conciliums übertragen. Dieser Umstand bewirkte es unstreitig, daß auch Nicolaus von Cusa zum Concilium berufen wurde, da ausser den rechtmäßigen Mitgliedern desselben auch mehrere andere, durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer be-

---

*) Martini V. reformatio, bei Hardt. T. I. P. XVIII, p. 1021 ff.

**) Raynald. ad ann. 1424. n. 4.

***) Schröckh, Bd. 31. S. 510.

rufen wurden. Nicolaus reiste im August des Jahres 1431 mit dem Cardinale Julian nach Basel *).

Das Concilium hatte noch nicht vollständig begonnen, als aus nichtigen Gründen (und als solcher mußte den für ihren hohen Zweck begeisterten Vätern selbst die griechische Angelegenheit erscheinen) Pabst Eugen dessen Auflösung und spätere Einberufung zu Bologna beschloß **). Wohl mochte ihn der freeire Geist etwas beunruhigen, der, seit einigen Decennien angefacht, aus „dem Lande der Barbarei" (für welches Deutschland damals immer noch galt) über die Alpen herüberwehte. Allein dieser Schritt des Pabsts hatte nicht nur einen sehr zahlreichen Besuch des Conciliums zur Folge, sondern weckte auch die Väter zu dem beharrlichsten Muthe und steigerte ihre Thatkraft. Während Cardinal Julian sich beeilte, eine die Gegend von Basel beunruhigende Fehde beizulegen und dem Pabste die ernstlichsten Vorstellungen über das Unthunliche, ja Gefährliche seines Vorhabens zu machen, ergriff Nicolaus von Cusa die Feder, um hauptsächlich aus canonischen Gründen die Rechtmäßigkeit des eben versammelten Conciliums nachzuweisen.

Wie sehr er für seinen Gegenstand begeistert war, erhellt aus der Vorrede zu dem Werke, das er nun niederschreiben wollte.

„Wer hätte — schreibt er — noch vor wenigen Jahren „das ohne Gefahr sagen können, was wir jetzt verwirklicht

---

*) Harzheim l. c. ep. 9. vrgl. Harduin, acta Concil. Basil. T. VIII. sess. I.

**) Raynald. ad ann. 1431. n. 23.

„sehen, zur Offenbarung der ausnehmenden Macht der all-
„gemeinen Concilien, welche lange, nicht ohne den größten
„Nachtheil für das öffentliche Wohl und den wahren Glau-
„ben geschlummert haben.“ Den Verfall der Kirche sieht er besonders darin, daß die ganze Kirche zu einem Patriarchate, dem römischen, herabgesunken ist, daß der Pabst als Pairiarch eine Gewalt über die ganze Kirche hat, die er sonst nicht ausüben dürfte; und diese Gewalt übe er jetzt zur Zerstörung, nicht zur Auferbauung der Kirche *). Doch überzeugt, daß Christus seine Kirche nie verläßt, bezieht er die Ankunft Christi in den Wolken nicht blos auf den Tag des Gerichts, sondern mit dem heiligen Augustin auf das Erscheinen Christi in seiner Kirche und die Worte: er wird seine Engel aussenden und die Auserwählten versammeln, auf das zu haltende Concilium, und aus dem Innersten seines zwischen Besorgniß und froher Hoffuung getheilten Gemüthes dringt das Gebet: „o daß wir doch in dieser unserer
„Zeit unsere Häupter erheben und schauen könnten die kom-
„mende Erlösung, denn noch nie ist die Kirche in diese Lage
„gekommen, in der sie sich jetzt befindet. O daß doch
„Gott im heil. Concilium seine Auserwählten versammelte
„und in dieser zerrissenen und verworrenen Zeit den Ver-
„sammelten offenbarte seine glorreiche Ankunft **)!“

Die Idee der Schrift aber, welche als die Frucht solcher Begeisterung entstand, ist folgende.

Nachdem der Kirche wieder ein Oberhaupt gegeben war,

---

*) De concordantia catholica I, 17. II, 17. 20. p. 151.

**) De concordantia catholica I, 12.

konnte die Widersetzlichkeit des Conciliums gegen den Beschluß des Pabsts bei den immer zahlreichen Anhängern der Curie als eine Neuerung und Empörung und die Anwendung des zu Constanz so entschieden ausgesprochenen Satzes von der dem Pabste übergeordneten Gewalt eines allgemeinen Conciliums als unstatthaft erscheinen. Zur Widerlegung dieser Ansicht nun, welche, wenn sie durchdrang, die ganze Wirksamkeit des Conciliums mit Einem Male auflöste, bemühte sich Nicolaus, den herrschenden Grundsätzen über die Gewalt des allgemeinen Conciliums den Schein der Neuheit zu nehmen *) indem er auf die Zeit der ersten allgemeinen Concilien zurückging, von denen das eben versammelte, so wie die zu Pisa und Constanz nur eine Fortsetzung seyn sollten. Doch, um diese besondere Frage desto eher im Geiste der ganzen Kirche zu beantworten, erschließt sich ihm in allgemeinerm Umfange die Idee der kirchlichen Einheit überhaupt, nach ihrem innern Wesen sowohl, als nach ihrer äußern Gestaltung. So handelt er denn „von „der kirchlichen Einheit, de concordantia catholica, und zwar von der geistigen (I. Buch), seelischen (das Priesterthum — II. Buch) und leiblichen Einheit (der Körper der Kirche — das heil. röm. Reich; III. Buch.) Ueber diese dreifache Einheit gibt er jedoch nicht so fast seine Ansichten, als vielmehr die mit vieler Mühe gesammelten

*) Conc. cath. praef.: exposcunt agitata hujus sacri Basil. concilii, quae forte in novitate quadam dijudicarentur (facile apud eos, qui hujus tempestatis scriptoribus indubiam fidem etiam in voluntariis praebent) etc.

Aussprüche der Kirchenväter und allgemeinen Concilien aus dem 3ten bis zum 6ten Jahrhunderte — eine Darstellung der Einheit der katholischen Kirche im Geiste der alten Kirche.

Nur das Wichtigste können wir hier aus dieser Schrift mittheilen.

Die kirchliche Einheit ist Abbild und Ausfluß aus der absoluten Einheit des dreieinigen Gottes, als des vollkommensten Urbildes. Sie ist die Harmonie aller vernünftigen Wesen in und durch Christus, als dem Wege, der Wahrheit und dem Leben *). Der gerade Gegensatz der Kirche ist demnach die Trennung und das Schisma, als die hartnäckige Ueberordnung der individuellen Ansicht über die Lehre der ganzen Kirche, wogegen eine nicht hartnäckig behauptete (absique pertinacia) Meinungs-Verschiedenheit noch nicht von der Kirche ausschließt **). Die Beurtheilung der Glieder der Kirche ist eine dreifache: a) judicium divinum. Gegenstand desselben sind die durch bloße Liebe mit Gott Verbundenen, welche nur Gott kennt; b) judicium angelicum. Hieher gehören die durch Glauben mit Gott verbundenen. Da der Glaube sich wie eine magnetische Kraft durch das ganze Geisterreich erstreckt, so haben die höhern Geister von dem Leben der Glaubenden eine innere Erfahrung; c) judicium humanum; dieß gründet sich blos auf die Hoffnung, daß die, welche sich Wiedergeborne nennen, es auch sind, und muß daher durch That und Zeichen bestättigt werden ***).

---

*) De conc. cath. I, 1.

**) l. c. I, 5.

***) l. c. cp. 5.

„Es gibt nur Eine Kirche; wie auch nur Einen Christus; aber als Abbild besteht sie in einer graduellen Verschiedenheit. Dieß ist die hierarchische Ordnung, welche die triumphirende, schlafende und streitende Kirche in sich begreift, die sich, wie Geist, Seele und Leib zu einander verhalten.“ Nicht unwichtig ist die Erörterung darüber, wer zur streitenden Kirche gehöre. Nicolaus sagt: „In Geist, Seele und Leib trägt der Mensch das Bild der Trinität, welche auch das Urbild der kirchlichen Harmonie ist. Um diese Harmonie zu erreichen, muß der Leib der Seele, diese dem Geiste, der Geist Christus unterworfen seyn. So ist die Verbindung mit der Kirche vollkommen. Diese besteht aber auch schon dann, wenn blos der Geist, als das Höhere im Menschen Christus unterworfen ist, durch Glaube, Hoffnung, Liebe. Wo aber auch der bloße Glaube ohne die Werke (die Liebe) ist, da findet doch noch keine Trennung von der Kirche statt. Von dieser Kirche war Paulus ein Glied, als er sagte: im Geiste diene ich dem Gesetze Gottes, im Fleische dem der Sünde *).“

„Durch die h. Sacramente ist das Priesterthum in Christus eingegliedert, das Volk durch das Priesterthum in die h. Sacramente, und so durch diese in Christus. Wie die Sacramente in ihrer graduellen Verschiedenheit in Gott, aus dem sie fließen, ihre Einheit haben, so die Priester in ähnlicher Gradation im Pabste. Da der Eine Episcopat oder der Eine Vorstand desselben das Product und der Ausdruck der Gesinnung des ganzen Körpers der Kirche ist, so ist in

*) l. c. cp. 4.

dem Bischofe die Kirche, in dem höchsten Bischofe die ganze Kirche; die Kirche ist eine um einen Bischof vereinte Gemeinde *).

Da Christus Vieles zu seinen Aposteln sprach, was nur auf ihre Nachfolger oder auf die ganze Kirche bezogen werden kann, so verstand Christus unter seinen Aposteln die ganze Kirche, und was er zu Petrus sagt, sagt er zu ihm als dem Repräsentanten der ganzen Kirche, dem er zur Erhaltung der Einheit einen Vorzug einräumte **).

Ist Petrus der Repräsentant der ganzen Kirche, so ist seine Cathedra die einzig wahre und zuverläßige, und das Leben in der Kirche an die Verbindung mit diesem wie des Zweiges an den Stamm, gebunden. Der römische Stuhl, nicht als eine Particular-Kirche, sondern ihn in Verbindung gedacht mit allen ihm untergebenen Gläubigen ist unfehlbar (errare non potest), am wenigsten aber der einzelne Pabst, als sein Organ, deren einzelne schon Häretiker geworden sind ***)."

„Der Primat des römischen Stuhles beruht auf göttlichen Privilegien, der weltlichen Würde Roms, dem heiligen Wandel mehrer römischer Bischöfe, endlich auf Concilienbeschlüssen †)."

„Die wesentlichsten Merkmale eines wahren allgemeinen Conciliums sind: 1) Die Verhandlung einer wahrhaft allge-

---

*) l. c. cp. 6.

**) l. c. cp. 11.

***) l. c. cp. 12. 13. vgl. II, c. 21. S. 752.

†) l. c. cp. 15 - 17.

meinen Sache; 2) die Einberufung desselben durch den Pabst. Weigert sich aber der Pabst zu erscheinen, so muß die versammelte Kirche für ihr Bedürfniß und das Wohl der Kirche sorgen; ein solches Concilium ist auch ohne Anwesenheit des Pabstes gültig; die Vorladnng desselben genügt; nur in Glaubenssachen kann nichts ohne den päbstlichen Stuhl entschieden werden; 3) Oeffentlichkeit der Verhandlungen; 4) völlige Freiheit und Einigkeit. Wo dieß Alles vereint ist, da ist der heilige Geist, und die Kirche unfehlbar, da die Fülle der ganzen Kirchengewalt *)."

„Alle Bischöfe haben ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und nur in der Ausübung derselben findet nach positiven, eben deßhalb nur subsidiarischen Bestimmungen ein Rangunterschied Statt. Denn Christus ertheilte dem Petrus keine besondere Vollmacht, sondern sprach in ihm zu allen Aposteln. Hätte der Pabst in der Jurisdiction einen Vorzug, so könnte er die kirchliche Einheit stören. Die Wahl der Cardinäle, in Verbindung mit den göttlichen Bestimmungen geben dem Pabst seine Gewalt und Stellung, wornach er nicht Universal-Bischof, sondern nur der Erste unter Gleichen ist **)."

Diesen Satz hielt Nicolaus für so wichtig, daß er für ihn einen weitern philosophischen Beweis liefert. Er sagt: „Es gibt ein natürliches, jedem Menschen auf gleiche Weise angebornes Recht; aber bei den Einen tritt es klarer in ihr Bewußtseyn, als bei den Andern. Vermöge ihrer Vorzüge

*) l. c. II, 1-4.

**) l. c cp. 4-13.

sind daher jene geeignet, das Rechte auch Andern gegenüber geltend zu machen, das Böse abzuhalten und den Willen der Gesammtheit auf das Gute zu lenken; sie sind die natürlichen Gebieter, ihre Herrschaft ist nicht die des Zwangs, sondern der Vernunft. Weil aber einerseits alle Menschen gleiche Rechte haben, andererseits die Herrschaft jener eine allgemeine seyn soll, so können sie nur durch freie Anerkennung ihrer Vorzüge von Seite Aller, d. h. durch Wahl wirkliche Gebieter und Richter werden, und weil nun sie als solche das von Natur gegebene Gesetz nicht erst schaffen, sondern nur aufrecht erhalten, so stehen sie selbst unter dem Gesetze."

Dieß auf die kirchlichen Verhäleniſſe angewandt, folgt, daß der Pabst, sofern er sein Amt von Menschen hat, unter einem allgemeinen Concilium stehe, welchen Satz Nicolaus sofort durch mehrere Aussprüche von Concilien und Kirchenvätern erhärtet *). Immer

*) l. c. II, 13 — 17 ff. Bezeichnend ist die Stelle l. c. II, 34. p. 770, in welcher er das Göttliche und Menschliche im Primate so zusammenfaßt: videtur in veritate medium concordantiae ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis romani potestas quoad considerationem praeminentiae, prioratus et principatus sit a Deo, per medium hominis et conciliorum, scil. mediante consessu electivo. vgl. l. c. p. 773: considerando singula ipsius ecclesiae membra singulariter et in se, tunc praelatio abundatiori gratia, quae propter tollendum schisma necessaria fuit, ad ordinatum ecclesiae regimen a Christo Petro tradita legitur, ut ipse, sicut singulorum (distributive) fuit pri-

aber muß ein gerichtliches Verfahren gegen den Pabst mit der gehörigen Ehrerbietnng, nach reiflicher Ueberlegung und nicht in frechem Tone (audacter) geschehen."

Den Schluß des 2ten Bnchs machen mehrere sehr heilsame Vorschläge in Beziehung auf Reform.

Clerus und Volk sollten den Bischof, diese ihre Metropoliten und Erzbischöfe wählen. Erzbischöfe und Bischöfe sollten dem Pabste seine Cardinäle an die Hand geben, und diese mit Einwilligung der Metropoliten den Pabst wählen. Die Cardinäle sollten Legaten aus den Provinzen seyn, und, weil ein allgemeines Concilium nicht immer leicht versammelt werden kann, durch ihre Unterschriften unter alle Bullen dafür Gewähr leisten, daß sie streng an die kirchlichen Canones sich gehalten. Dieß ist jetzt um so nothwendiger, wo der Rath der Bischöfe und Metropoliten selbst in den wichtigsten Angelegenheiten in Rom nichts gilt, ja nicht einmal beigezogen wird. Ferner rügt Nicolaus von Cusa, daß Pabst und Cardinäle ihren wahren Beruf so oft vernachläßigen durch Beschäftigung mit bloß weltlichen Angelegenheiten; daß die Kirchen-Visitationen zur Sache des Gewinnes gemacht werden, wobei er die Habsucht vieler Kirchenvorsteher, besonders der römischen Curie rügt und eine ordentliche Beisteuer für die nothwendigen Bedürfnisse der Kirche in Vorschlag bringt.

Die Bischofswahlen sollen frei, ohne störenden Einfluß

---

mus, omnium (collective) esset servus ac minister, quoniam sic ecclesiam faciunt.

gehalten und die durch Befehl eines weltlichen Fürsten eingesetzten Bischöfe wieder abgesetzt werden.

Bemerkenswerth ist gewiß auch der Vorschlag, das gedankenlose Abschreien vieler Psalmen bei dem Officium dadurch zu verhindern, daß man die Zahl derselben auf wenige herabsetze, und diese mit Verstand und wahrer Erbauung benütze.

Commenden, Pensionen und Mehrheit von Beneficien — wodurch man nur viele träge Geistlichen erhalte — Simonie, Concubinat ꝛc. sollen ganz aufhören *)."

So war Nicolaus von Cusa, so Viele mit ihm für die gute Sache rastlos thätig. Doch über der Synode selbst schwebte von Anfange an ein eigener Unstern. Pabst Eugen's Auflösungs-Bulle erregte nothwendig eine schwierige, hartnäckige Stimmung der Väter, und indem sie dieselben nöthigte, zu dem Satze von der dem Pabste übergeordneten Gewalt eines allgemeinen Conciliums dem Pabste gegenüber Gebrauch zu machen, löste sich gleich Anfangs jener Geist der Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern auf, ohne den keine wahre Reform der Kirche in Haupt und Gliedern beschlossen, noch weniger vollzogen werden mag. Zwar ließ sich endlich nach vielem Weigern Eugen zu einer Vereinigung und Anerkennung des Conciliums herbei **); denn die-

*) l. c. II, 17; 18; 26 — 33. — Der Raum gestattet es nicht, auch aus dem 3ten Buche, welches das Verhältniß der Kirche zum Staate bespricht, Auszüge zu liefern.

**) Martene et Durand vett. script. et monum. collectio amplissima, T. VIII. praef. n. 24. 35. Rayn. ad ann. 1432. n. 12. 13. 14. 20.

ses hatte die durchgeführte Versöhnung der Böhmen als nicht geringes Verdienst und auch den Schutz des Kaiseers auf seiner Seite *); als man aber nach einigen minder wesentlichen Reformationsbeschlüssen an das am dringendsten Verlangte, an die Reform des päbstlichen Hofes kam, erhob alsbald die Zwietracht wieder ihr Haupt: die päbstlichen Legaten protestirten gegen die dißfalsigen Beschlüsse; die Väter drohen dem Papste mit Suspension **): die Sache der Reform sinkt herbab zur Sache des Streites, und der Klageruf des Jahrhunderts, das Seufzen der von so vieler Schmach, von so tief gewurzelten Gebrechen darniedergebeugten Kirche — ach! wie verhallen sie jetzt in dem lärmenden Kampfe der Partheien! Sie verstummen, zum Theil beschwichtigt, doch im Ganzen ungestillt; aber ihr Schweigen

*) Martene l. c. nr. 14 — 18.

**) Harduin acta concil. Basil. T. VIII, sess. 15 — 23. Was die Verwirrung noch vermehrte, waren die Versuche, die griechische Kirche mit der abendländlichen zu vereinigen, worin es eine jede Parthie der andern zuvor thun wollte. Nicht zu läugnen ist, daß die Väter zu Basel, indem sie zum Behufe der griechischen Sache selbst Annaten eintrieben, welche sie doch abgeschaft wissen wollten (Martene etc. l. c. nro. 79.) indem sie, weil die Griechen sich hauptsächlich an den Pabst gewendet hatten, plötzlich auf Verschiebung der ganzen Sache antrugen (sess. 24, Mai 1436) und einen früher mit den Griechen geschlossenen Vertrag nicht beachteten, (Rayn. ad. ann. 1434, n. 15. vgl. mit Martene etc. l. c. 80. 81.), einen Theil ihres frühern Ansehens verloren und ihrem Gegner selbst die Waffen gegen sie in die Hand gaben.

ist nicht wie die Ruhe des sich seiner innern Harmonie freuenden Lebens; es ist die dumpfe Stille, in der sich gefährliche Stoffe und Elemente sammeln, um ohne Maß und Schranke in zerstörender Allgewalt zu wüthen.

Bei der immer größern Erbitterung, in der Haupt und Glieder einander entgegen traten, mußte zunächst die Erhaltung der kirchlichen Einheit offenbar das Hauptziel aller vernünftig Denkenden seyn. Es galt jetzt zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß der Satz von der das Pabstthum übertragenden Gewalt eines allgemeinen Conciliums, wie er allein das Schisma zu heben im Stande war, so auch, jetzt hartnäckig festgehalten, ein neues Schisma nothwendig herbeiführe; es galt jetzt, die Einsicht zu gewinnen, daß das Verlangen nach Durchführung der Reform ein leeres Phantom bleiben müsse, so lange die Grundbedingung aller segensreichen Reformen, Einheit und Friede zwischen Haupt und Gliedern fehle; zumal auch Kaiser Sigmund selbst, bisher stets eine mächtige Stütze der Synode, zurückschreckend vor dem schauderhaften Gedanken eines neuen Schisma (nachdem die Aufhebung des früheren ihm so viele Mühe gekostet), den Vätern schrieb: „seine Absicht sei es nunmehr, aus allen „Kräften für die Auflösung des Conciliums zu arbeiten. „Solche Früchte habe er im Anfange von dem Concilium „nicht erwartet, habe nicht geglaubt, daß es, versammelt „um des allgemeinen Besten willen, vielmehr auf verderb„liche Spaltung hinarbeite *)."

*) Martene etc. l. c. n. 75—77. 85. Selbst König Karl VII. von Frankreich schrieb unter Andern: „Habet wohl Acht, ehr-

Unter den Vätern selbst stimmten Einige dem Kaiser bei; Cardinal Julian, der noch in der 15ten Sitzung das Concilium gegen den Pabst in Schutz genommen hatte, sah sich zur gerechten Klage darüber genöthigt, daß man jetzt die Vertheidigung des Pabstes nicht einmal anhören wolle. Eben so unzufrieden war auch Nicolaus, und nach der stürmischen 25sten Sitzung 1437 verließen Beide mit noch Einigen das Concilium, und begaben sich nach Rom, von wo aus Nicolaus, „als der griechischen Sprache kundig" an der päbstlichen Gesandtschaft nach Constantinopel, um die Griechen zur Vereinigung mit der abendländischen Kirche nach Italien zu geleiten, Theil nehmen sollte *).

Nicolaus von Cusa mußte diesen Schritt thun, wenn er anders selbst den in seiner Schrift „de conc. cath." ausgesprochenen Grundsätzen getreu bleiben wollte. Er verlangt ja von einem allgemeinen Concilium den Geist der Einigkeit und der freien, unbefangenen Berathung und äussert sich ein anderesmal also: „das Ende des Conciliums „muß der Hauptbeweis seiner Gültigkeit seyn; denn hat es „sich auch rechtmäßig versammelt, und eine Zeit lang auf „gesetzlichem Wege bestanden, so kann doch, wenn es „nicht friedlich endet, nicht in Wahrheit behauptet

würdige Väter! ich bitte euch um der Liebe Jesu Christi willen, daß ihr den heil. Vater nicht so beschränket, daß ein unheilvolles Schisma aufs Neue entsteht. Darob schaudert mein Inneres; ach! lange genug fühlten wir seine Qualen."

*) Martene, l. c. nro. 71. Harzheim concil. german. V. p. 869.

„werden, daß Christus immer in seiner Mitte gewesen sey; „denn er stiftet nicht Zwietracht, sondern Frieden *).“ Besteht aber kein wahrhaftes allgemeines Concilium, so ist nach ihm „unter allen Particular-Synoden diejenige, die sich „um den Papst versammelt, die sicherste und zuverläßigste **).“ Diese Ansichten forderten jetzt ihre Anwendung; daß Nicolaus sie machte, beweist gerade die Einheit und Festigkeit seines Charakters, und zeugt von dem hellen Blicke, mit dem sein Geist sich durch das so lange mit Liebe erfaßte Ideal einer kirchlichen Reform nicht blenden und täuschen ließ, um das, was durch die allerdings traurige Wendung der Verhältnisse jetzt das unmittelbar Wichtigste geworden war, zu begreifen und festzuhalten. Und jenes Ideal selbst — war es ihm denn mit Einem Male entrissen? War für ihn gar kein Weg übrig, es, wenn auch nicht durch die nur Halbes bewirkende Debatte in der Versammlung, so doch durch das weit wirksamere Mittel umsichtiger und erleuchteter Pflichterfüllung in seinem kirchlichen Amte, ins Leben einzuführen? Keineswegs; vielmehr ist die Reform, nicht nur der Kirche, sondern auch der Wissenschaft die Idee, in der allein die nunmehr beginnende so vielseitige Thätigkeit seines gereiften Mannesalters begriffen werden kann. Nie in seinem ganzen Leben ist er dieser hohen Idee, welche man so recht eigentlich den Gedanken seines Lebens nennen könnte, untreu geworden. Darum bleibt auch sein Charakter erhaben über alle Vorwürfe, welche ihm etwa um dessen willen, was man gemeinhin „Uebertritt“ nennt und mit diesem Worte verbindet, gemacht werden

*) De conc. cathol. II, 754.

**) De conc. cathol. II, 7.

mögen; denn daß er, wie bisher, so auch fortan nie von seiner Ueberzeugung abgewichen, daß stets die edelsten Absichten ihn beseelt haben, davon zeugt die unpartheiische Geschichte seines weitern Lebens.

(Fortsetzung folgt.)

Professor Scharpff in Rottweil.

2.

Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß *).

Erster Artikel.

Bei der Aufregung, welche „das Leben Jesu von Dr. Strauß" bei einem Theile des religiösen und theologischen Publicums in Deutschland bewirkt hat, können die Leser der N. Schr. erwarten, daß wir es nicht bei gelegentlichen Winken über Grundlage und Methode jenes Werkes **), oder bei der Beleuchtung einzelner Puncte ***) in denselben bewenden lassen, sondern einen umfassenden Bericht darüber erstatten. Indem wir uns anschicken, diesem gerechten Verlangen zu entsprechen, bezeichnen wir vorher die Gründe, aus denen wir es nicht schon früher gethan haben.

---

*) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß, Dr. der Philosophie und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen. Erster Bd. Tüb. bei Osiander 1835. 8. XVI. 731. Zweiter Band, ebd. 1836. XII. 750. Zweite, verbesserte Auflage, ebd. 1837. Erster Band, XX. 801. Zweiter B. XII. 758. Preis der beiden Bände 10 fl. 48 kr.

**) Vgl. N. Sch. 1836. 2 H. S. 198—201. 220—226.

***) Vgl. die Abh. über die von Matthäus und Lucas mitgetheilten Genealogieen, im 3. und 4. H.

Für's Erste glaubten wir uns in die durch das neueste Leben Jesu hervorgerufenen Verhandlungen nicht eher mischen zu sollen, als bis sich die Theologen von der Confession des Verfassers in größerer Zahl öffentlich würden ausgesprochen haben. Dieser nämlich zeigt uns selber den inneren Zusammenhang an, in welchem Unternehmungen, wie das vorliegende, mit den Principien der aus der Reformation des 16ten Jhh. hervorgegangenen Religionsgemeinschaften stehen *); sie erscheinen nach ihm als die durch die neuere Bildung vermittelte Form der Reaction gegen den wirklichen Glauben der Christenheit, welche von der Reformation

*) B. I. S. 12 f. (2. Ausg.) „Die langen Jahrhunderte der mittleren Zeit hindurch war die Welt mit dem Christenthum nach Form und Inhalt befriedigt, und daher auch jede Spur jener Auffassungweisen verschwunden, welche einen Zwiespalt der Volks- oder Weltbildung mit der Religion zur Voraussetzung haben. In die Gediegenheit des Kirchenglaubens brachte die Reformation den ersten Bruch; sie war das erste Lebenszeichen einer Bildung, die, wie vordem im Heiden- und Judenthum, so nunmehr innerhalb des Christenthums weit genug erstarkt und zur Selbstständigkeit herangediehen war, um eine Reaction gegen ihren mütterlichen Boden, die geltende Religion zu unternehmen. Soferne diese Reaction nur erst gegen die herrschende Kirche gieng, war sie das erhabene, aber schnell abgelaufene Schauspiel der Reformation; in ihrer späteren Richtung auf die biblischen Urkunden hingegen trat sie zunächst in der Form der wüsten Revolutionsversuche des Deismus auf, geht aber in mannichfaltigem Formenwechsel bis auf die neueste Zeit hernieder."

ihren Ausgang genommen hat. Demgemäß hätte die vorliegende kritische Bearbeitung des Lebens Jesu auf dem Boden der protestantischen Theologie nicht nur factisch ihre Heimath, sondern auch in Folge normaler Entwicklungen ihren naturgemäßen Ursprung, und ihre Ansprüche auf Bürgerrecht; während der katholische Verfasser eines solchen Lebens Jesu eben damit den Austritt aus seiner Kirche erklärte, welche als unerläßliche Bedingung ihrer Genossenschaft den Glauben setzt, daß eine durch die gottmenschliche Person Jesu Christi vermittelte übernatürliche Gnade der Grund und die Kraft ihres Lebens sey, ja in welcher, vermöge des ihr innwohnenden Bewußtseyns, daß sie in keinem Zeitpunct ihrer Existenz wesentlich eine andere gewesen sey, der Gedanke unmöglich ist, es sey je die Person Jesu eine andere gewesen oder könne eine andere werden, als der menschgewordene Gottessohn im Sinne des schlichten Glaubens der Gemeinde. — Den Theologen des protestantischen Bekenntnisses gebührt sonach die erste Stimme, das Urtheil nicht nur über Richtigkeit und Unrichtigkeit der Resultate, sondern auch über die Berechtigung schon einer in der Strauß'schen Richtung angestellten Untersuchung; der katholische Gelehrte hat mehr nur zuzuschauen und zu berichten, wovon jenes gegen die Eile ist, und dieses sie nicht nöthig macht.

Der andere Grund liegt in Folgendem. Dr. Strauß ist von seiner Berechtigung und seinem Berufe zu einer solchen kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu überzeugt; jene ist ihm, wenigstens mit wissenschaftlichen Mitteln, bis daher noch nicht bestritten worden; die Frage nach diesem kann

sich aber erst nach dem Resultat des Streites über Grundlage und Methode des Werkes beantworten. Vorläufig und auf seinem Standpuncte hat er also das Recht zu seiner Ueberzeugung. Wer nun seine Ueberzeugung offen und unumwunden darlegt; wer eine reiche Erudition, wer glänzende Talente und eine nicht gewöhnliche wissenschaftliche Bildung beweist; wer Denen, die ihn aus näherem Umgange kennen, einen achtbaren Charakter bewährt: wie dieß Alles in dem Werke und der Person des Dr. Strauß zusammentrifft: der hat das Recht von seinen Beurtheilern außer dem wissenschaftlichen Ernste ein ruhiges, achtendes, selbst zartes Benehmen zu erwarten. Und dennoch will sich die Kaltblütigkeit, womit Strauß nach seinen eigenen Worten *) scheinbar gefährliche kritische Operationen vornimmt, wie Herzlosigkeit, die Weise, in welcher er mitunter über Urheber und Entstehung der evangelischen Berichte redet, wie sehr unpassend angebrachter Witz und Scherz, der Ton, in dem er sich öfters gegen Männer von anerkanntem Verdienste vernehmen läßt, wie Uebermuth, das Vorgeben, daß er den inneren Kern des christlichen Glaubens unangetastet lasse **), wie Hohn ausnehmen, und den Beurtheiler zu einer Sprache reitzen, gegen welche Herr D. Strauß, da er sie provocirt hat, nicht so empfindlich seyn sollte, als er sich in der Vorrede zum 2. Band, und zum 1. Band der zweiten Auflage zeigt. Jedenfalls aber ist dadurch die Vorsicht gerechtfertigt, Bericht und Urtheil über das Werk des Dr. Strauß nicht sogleich

*) Bd. I. S. VII. (2. Aufl. S. XII.).

**) a. a. O.

in der Stimmung zu geben, welche dasselbe bei Jedem hervorrufen muß, dem es, um mit Claudius zu reden, nicht hohl in der Brust, und anders zu Muthe ist, als dem Eiszapfen am Dache des Toleranztempels.

§. 1.

Ueber die Absicht der Strauß'schen Kritik des Lebens Jesu.

Nach der Ueberzeugung der Christgläubigen von der Zeit an, wo wir solche in Berührung mit unseren Evangelien urkundlich erblicken, bis auf den heutigen Tag, enthalten diese eine zwar nicht durchaus vollständige *), aber wahrhaftige und zuverlässige Beschreibung Dessen, was Jesus war, was er lehrte, was er wirkte, was in und an ihm vorging. Im Bewußtseyn der Gläubigen (welches, abgesehen von den ältesten Gegnern des Christenthums unter Juden und Heiden, so wie von den naturalistischen und deistischen Bekämpfern der Offenbarung in den letzten Jahrhunderten, und von einer nicht unbedeutenden Anzahl protestantischer Theologen der neueren Zeit, von dem der Denkenden und Forschenden nicht verschieden war,) galt der Inhalt der Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes als Geschichte Jesu Christi, man betrachtete ihn historisch. Strauß aber untersucht die Evangelien in der Absicht, zu entdecken, ob sie mit Mythen behaftet seyen, und wie diese sich gebildet haben. Mythen nämlich enthalten unsere Evangelien, wenn sie von dem Stifter unserer Religion Solches berichten,

*) I. Joh. 21, 25. Act. 20, 35. I. Cor. 15, 7.

was zwar von den Gläubigen für Thatsache und wirkliches Ereigniß gehalten wurde und wird, was aber außer diesem Dafürhalten nie bestanden hat und vorgefallen ist *). In diesem Sinne ist sein Standpunkt

*) So ist der Begriff der Mythe in seiner Anwendung auf den Inhalt der Evangelien nach Strauß selber (1. Bd. S. 162. 2 Aufl.) zu bestimmen. Die im 1. Bd. S. 75. (1 Aufl.) gegebene Definition „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage," wird nicht nur in der 2. Aufl. 1. Bd. S. 100—102 durch die Erklärung abgeändert: „Keineswegs soll Unbewußtheit und Absichtslosigkeit auf alle und jede A. und N. T. liche Erzählungen ausgedehnt werden, welche wir als unhistorisch betrachten müssen. Bei allen Sagenkreisen, zumal wenn sich ein patriotisches oder religiöses Parteiinteresse damit verknüpft, und wenn sie Gegenstände freier dichterischer oder sonstiger schriftstellerischer Behandlung werden, mischt sich auch bewußte und absichtliche Dichtung ein. So wenig die Urheber der homerischen Gesänge gerade alles und jedes Einzelne, was sie von Göttern und Heroen erzählten, für wirklich so vorgefallen halten konnten; so wenig der Verfasser der Chroniken ganz ohne Bewußtseyn darüber gewesen seyn kann, daß er in der Abweichung von den Büchern Samuels und der Könige manche spätere Verhältniße in die frühere Zeit übertrug; oder der Verfasser des Buchs Daniel, daß er dessen Geschichte der des Joseph, seine Weissagungen aber dem Erfolge nachbildete: eben so wenig möchte sich dieß von allen unhistorischen Erzählungen der Evangelien, wie z. B. vom ersten Kapitel des dritten und manchen Darstellungen im vierten Evangelium, behaupten lassen," sondern zeigte sich

der mythische, seine Kritik der Evangelien mythologisch.

---

auch Jedem sogleich als unzureichend, der beachtete, welche absichtliche Bemühungen, das, was man erwartete, vermuthete, wünschte, als wirklich vorgefallen sich zu denken und Anderen darzustellen, Strauß zu Hilfe rufen mußte, um die Entstehung vieler ev. Nachrichten zu erklären.

Um im Allgemeinen einen Begriff davon zu geben, wie nach Strauß die evangelischen Mythen sich bildeten, setze ich für solche Leser der Q. Sch., welchen das Buch eben nicht zur Hand ist, Folgendes aus der 1. Aufl. Bd. I. S. 71—73 her: „Wer... darauf bestehen wollte, daß die historische Zeit, in welche das öffentliche Leben Jesu fällt, die Bildung von Mythen über dasselbe unmöglich mache, dem ist zu erwiedern, daß um ein großes Individuum, zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft ist, sich frühzeitig, selbst in der trockensten historischen Zeit, ein unhistorischer Kreis, sagenhafter Verherrlichung bildet. Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist, eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von größtentheils ungelehrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es mußte unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze

Hiemit ist sein Verhältniß zu den supranaturalistischen Schriftforschern, die in den Evangelien eine zuver-

---

Masse neuer, durch Jesum angeregter, so wie alter auf ihn übergegangener Ideen als einzelne Momente seines Lebens zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß er zu Nazareth aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei — dieses Gerüste wurde mit den manchfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchem die erste, vornemlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte. Jesus als der größte Prophet mußte in seinem Leben und seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alten Propheten, von welchen das A. T. erzählt, gethan und erlebt hatten; er als der Erneurer der hebräischen Religion durfte hinter dem ersten Gesezgeber in keinem Stücke zurück geblieben seyn; an ihm, dem Messias, endlich mußte Alles, was im A. T. Messianisches geweissagt war, in Erfüllung gegangen seyn, er konnte nicht anders, als dem von den Juden im Voraus entworfenen Schema des Messias, soweit die in seinen historisch bekannten Schicksalen und Reden an diesem Schema gemachten Abänderungen es erlaubten, entsprochen haben."

läßige Geschichte Jesu Christi anerkennen, schon bezeichnet. Von den jüdischen und heidnischen, so wie von mehreren naturalistischen und deistischen Bestreitern der Geschichte Jesu Christi unterscheidet sich Strauß dadurch, daß er eine betrügerische Absichtlichkeit der Urheber unserer evangelischen Nachrichten entschieden in Abrede stellt *); von den sogenannten rationalistischen Erklärern der Evangelien dadurch, daß er den Worten der Erzähler nicht etwas Anderes unterschiebt als diese der reinen und unverdorbenen Auffassung geben; von denjenigen Gelehrten, welche auch vor ihm schon in den Evangelien Mythen zu entdecken glaubten, und von welchen er B. I. S. 34 ff. (2. Aufl. S. 37 ff.) Bericht erstattet, vornehmlich dadurch, daß seine mythologische Untersuchung sich nicht blos auf einen oder den andern Bestandtheil der Evangelien, sondern auf den ganzen Umfang derselben richtet **).

---

*) „Daß ... bei der mythischen Ausschmückung des Lebens „Jesu keine Art von betrügerischer Absichtlichkeit „und schlauer Erdichtung statt gefunden, sollte in unserer „Zeit nicht mehr zu bemerken nöthig seyn. B. I. S. 73 f. (1. „Aufl.); damit vgl. 2. Aufl. B. I. S. 102. „eine Dichtung, wenn „sie auch nicht absichtlos ist, kann darum immer noch arg„los seyn."

**) „Der neue Standpunkt ... ist der mythische. Er tritt in „gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung „mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf „einzelne Theile derselben angewendet, und er soll

Hier ist ein schweres Misverhältniß der von dem Verfasser deutlich genug ausgesprochenen Tendenz seines Werkes mit der Ueberschrift desselben sogleich zu erkennen. Der Titel verspricht eine kritische Bearbeitung, und auch die Vorrede *) bezeichnet als Aufgabe die Untersuchung, „ob und wie weit wir überhaupt in den Evan„gelien auf historischem Grund und Boden ste„hen." Aber in der That liefert unser Werk weder eine Kritik der Evangelien, noch ist es seine Absicht zu ermitteln, ob wir in ihnen Geschichte haben; sondern eine Bearbeitung der Evangelien enthält es, wie sie im Interesse der mythologischen Auffassung der Religionsgeschichte liegt, und das ist sein Begehren, zu zeigen, daß unsere Evangelien über und über mit Sagen und Erdichtungen behaftet sind. Der Verfasser, welcher sonst seinen Ausdruck zu messen versteht, und keck genug ist, ohne Rücksichten zu sprechen, hätte darum sein Werk überschreiben sollen: Das Leben Jesu mythologisch bearbeitet; denn er stellt sich ja im Voraus schon auf die Seite eines der möglichen Resultate der Kritik, des Urtheils nämlich, daß die Evangelien mythologisch zu betrachten seyen, wird aber dem urtheilsfähigen Publicum die Annahme nicht von vornherein zumuthen, daß die kritische

---

„jezt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt „werden. Das heißt keineswegs, daß die ganze Geschichte „Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles „in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nichts Mythisches an „sich habe. B. I. S. IV f. (2. Aufl. S. X f.).

*) a. a. O.

Bearbeitung des Lebens Jesu nur vom mythischen Standpunct ausgehen dürfe, oder nur zur mythologischen Betrachtungsweise desselben führen könne, da ja der Choryphäe der rationalistischen Exegeten, fast wie ein anderer Simon Stylites, noch mit keinem Fuße von seinem Standpuncte, seiner Methode und seinen Resultaten gewichen ist, und die Zahl seiner Freunde und Anhänger leicht immerhin noch größer seyn dürfte, als die der mythologischen Schriftgelehrten; auf der anderen Seite aber selbst innerhalb der Religionsgemeinschaft des Verfassers die schlichthistorische Auffassung der Evangelien so weit von ihrem Untergange entfernt ist, daß sie eben in den letzten Decennien einen sehr kräftigen Aufschwung genommen hat, gegen welchen weder die Behauptung, daß die supranaturale Anschauungsweise der h. Schrift eine „veraltete" sey, noch andere Redensarten *) Denjenigen verblenden werden, der es oft mit angesehen hat, daß mit solchen Waffen, die blos klirren und lärmen, zwar ein Siegesgeschrei bewirkt, aber nie ein Sieg errungen wurde. Auch dadurch wird seine Arbeit nicht rein kritisch, daß er den Weg zur Mythe sich mit der Waffe in der Hand durch die geschichtliche und naturalisirende Schriftbehandlung hindurch erkämpft; denn eben daß er nur kämpfend, und zwar

*) Z. B.: „Die neueren Versuche, mit Hilfe einer mythischen „Philosophie sich wieder in die supernaturale Anschauungsweise „zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, daß sie lezte verzweifelte „Unternehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen."

mit entschieden feindseliger Gesinnung kämpfend gegen sie sich verhält, zeigt ja auch, daß er es nicht auf ihre Berichtigung, sondern auf ihre Vernichtung abgesehen hat. Er setzt sich mit der supranaturalistischen und rationalistischen Ansicht so auseinander, daß er es selbst kein Hehl hat, seine Absicht sey: seine Auffassung an die Stelle jener zu setzen *).

Wir dürfen jedoch nicht unterlassen die Gründe hervorzuheben, aus welchen Strauß zum Voraus für die mythische und gegen die historische Anschauungsweise des Lebens Jesu Partei ergreift.

§. 2.

Ueber die Voraussetzungen der mythologischen Behandlung der evangelischen Berichte.

Es sind, wir ziehen hier die Schlußabhandlung des ganzen Werkes noch nicht in Betracht, vornehmlich zwei Gründe, aus welchen sich Herr Strauß zum Voraus für die mythologische Bearbeitung des Evangelien-Inhaltes entscheidet.

Den ersten nennt er seine Voraussetzungslosigkeit, eine Eigenschaft, „welche ihn zur Uebernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte." Hören wir den Seltenen!: „den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt „in unserer Zeit noch das Grunderforderniß einer solchen Ar„beit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem „Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des

*) B. I. S. VIII f. (2. Aufl. S. XIII.).

„Gemüthes und Denkens von gewissen religiösen und „dogmatischen Voraussetzungen und diese ist dem Verfasser „durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden" *). Er versteht aber unter jenen Voraussetzungen die Annahme, daß im religiösen Gebiete andere Gesetze walten, als in den übrigen Kreisen des Seyns und Geschehens, oder daß die in diesen geltenden Gesetze in jenen aufgehoben werden können, und die Voraussetzungslosigkeit, welche er von sich aussagt, besteht darin, daß sein „Standpunkt dieselben Ge„setze durch alle Kreise des Seyns und Geschehens herrschen läßt" **). Das Gesetz der unendlichen Vermittelung ist, so behauptet er, ein für alle Kreise des Daseyns geltendes und keine Ausnahme duldendes ***); darum setzt er fest, daß es auch für das religiöse Gebiet gelte, das ist seine Voraussetzungslosigkeit; die supranaturalistische Ansicht aber setzt für den Kreis der biblischen Geschichte eine Ausnahme von diesem Typus fest, und das ist die Befangenheit der meisten auch gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen in unserer Zeit, wodurch sie zu kritischen Arbeiten von Vornherein unfähig sind. Der in dieser Voraussetzungslosigkeit des Verfassers für die mythologische Anschauungsweise der Evangelien enthaltene Grund ist sonach: Alle Thätigkeiten und Wirkungen in der Welt stehen unter dem Gesetze der unendlichen Vermittelung, und was diesem Gesetze widerstreitet, kann eine

*) B. I. S. VI. (2. Aufl. S. XI.).

**) 2. Aufl. B. I. S. 87. bes. die Anmerkung.

***) ebd. S. 83.

wirkliche Thätigkeit und Wirkung nicht seyn; die Evangelien aber enthalten viele Handlungen und Ereignisse, welche nach jenem Gesetze nicht eingetreten seyn können, noch sollen: enthalten also Vieles, was nicht wirklich geschehen seyn kann, also mythisch aufgefaßt werden muß.

Der Untersatz ist richtig; und wir wundern uns schon jetzt nicht mehr, daß Strauß Mythen in unerhörter Anzahl findet. Er muß sie finden, und was ist einem Sucher unerreichbar, der finden muß, besonders, wenn er mit Lust sucht, und ein scharfes Gesicht hat! Doch der Verfasser weis es wohl, daß sein Achilles, das Gesetz der unendlichen Vermittelung, d. h. das Gesetz, daß zwischen jeder Ursache und Wirkung die möglich meisten Mittelursachen und Mittelwirkungen liegen müssen, nicht von Allen für alle Kreise der Natur und des Geistes anerkannt wird; daß zwar Naturalisten und Rationalisten auf dasselbe schwören und bauen, daß hingegen die sogenannten Supranaturalisten mit Hinweisung auf nach ihrer Behauptung Geschehenes behaupten: das Gesetz der unendlichen Vermittelung ist nicht so allgemein und durchherrschend, daß die göttliche Causalität nicht auch unmittelbar sich bethätigen, und als eine unvermittelt wirksame erkannt werden könnte. — Wird nun Strauß auf die Behauptung Dieser: es gibt Geschehenes, was nicht unter der Herrschaft des Gesetzes der unendlichen Vermittelung steht, sich mit der umgekehrten Behauptung begnügen dürfen: was nicht das Gepräge der Herrschaft dieses Gesetzes an sich trägt, ist nicht geschehen? Kaum, er wird beweisen. Das sollte man erwarten. Allein

er thut es in der That nicht; denn was er dafür vorbringt, wird doch kein Beweis seyn sollen! ist es wenigstens nicht. Man höre: „Heilige Geschichte ist ein Geschehen, in welchem „das Göttliche unvermittelt in das Menschliche hereintritt... „Wie aber Bildung überhaupt Vermittelung ist: so wird die „fortschreitende Bildung auch der Vermittelungen sich immer „deutlicher bewußt, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung „bedarf,..... es verliert das unmittelbare Eingreifen des „Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit" *). „Es gibt kein reinhistorisches Bewußtseyn ohne „die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ur„sachen und in die Unmöglichkeit der Wunder,... „eine Einsicht, welche so vielen in unserer Zeit noch „fehlt. **) Die neuere Zeit hat einer durch Jahr„hunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen „die Einsicht zu danken, daß Alles in der Welt durch eine „Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, wel„che keine Unterbrechungen duldet. Diese Ueberzeugung ist „so sehr Bewßtseyn der neuen Welt geworden, daß im „wirklichen Leben die Behauptung, eine göttliche Wirksam„keit habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als „Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird... Von „diesem Standpunkte aus, welcher in Natur und Geschichte „ein festes Gewebe endlicher Ursachen und Wirkungen er„blickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen die„ses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Einschreiten der

*) B. I. S. 2.

**) 2. Aufl. B. I. S. 75.

„göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Ge„schichte erscheinen" *).

Die Bemerkungen und Erwiederungen hierauf dringen sich jedem Unbefangenen von selbst auf. Strauß beruft sich für seine Behauptung, daß das Gesetz der unendlichen Vermittelung ein ausnahmelos herrschendes sey, somit das unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche nicht angenommen werden könne, auf die Bildung der neueren Zeit, und läßt diese über jeden anders Denkenden das Urtheil aussprechen, daß er ein Unwissender oder ein Betrogener sey. Das ist eine effectreiche Rede! Nicht nur Die, welche mit Strauß dieselbe philosophische Schule gemacht und aus ihr die nämliche Einsicht mitgenommen haben, werden hiezu ihr Amen sprechen, sondern er hat damit zum Voraus die große Schaar Derer auf seiner Seite, die nach Bahrdt's Bibel im Volkston, nach Eckermann's Beiträgen, nach Kant's Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft, nach Wegscheiders Institutionen, nach Schleiermachers Vorlesungen über die Religion u. dgl. ihre theologischen Grundsätze gebildet haben; nicht minder aber die Legionen Derer, welche ohne irgend Grundsätze in religiösen und wissenschaftlichen Dingen zu haben, es ihrer Ehre und dem Genius der neueren Zeit schuldig zu seyn glauben, nicht unwissend oder betrogen zu seyn, und hinter der neueren Bildung nicht zurückzubleiben.

Freilich ein wissenschaftliches Mittel ist jene reizvolle Rede nicht, und auch der Wahrheit nicht ganz gemäß.

---

*) a. a. O. S. 83. 84.

Wir wollen von den Philosophen aller christlichen Jahrhunderte, auch der letzen, nicht reden, welche für die göttliche Causalität in der Offenbarung ein anderes Gesetz entdeckten, gelten ließen, und begriffen, als das in der sonstigen Geschichte: kann es dem Verf. verborgen seyn, daß für die von ihm bezeichnete neuere Bildung bei Weitem noch nicht die Mehrheit der Gebildeten sich erklärt hat? daß diejenigen unter unsern Denkern und Forschern, die nach Baco, Descartes, Leibnitz die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder begreifen und darthun, noch lange nicht in der Minderzahl sind? Wie darf er also so geradezu mit der vornehm ignorirenden Miene von der Einsicht einer gewissen Minorität als dem Ergebniß und Merkmal der Bildung der ganzen neueren Zeit sprechen? *) Ist aber die Einsicht in die Unmöglichkeit des Wunder heutzutage so allgemein, kann kein Denkender und Gebildeter sich derselben verschließen, verschafft sie sich also durch sich selbst und ihr nothwendiges Verhältniß zum Menschengeiste Geltung: warum vermeidet der Verfasser nicht wenigstens den Anschein, sie auf dem unwissenschaftlichen Wege der Complimente, welche er den Einen macht, und des Absprechens, welches er gegen die Andern sich erlaubt, einführen zu wollen? Warum verschmäht er es, die Begründung jenes Gesetzes in der Weltordnung, in dem Wesen Gottes und der Natur des menschlichen Geistes aufzuweisen? Wir finden nichts der Art, als etwa die

*) Wirklich hat Strauß sich auch schon genöthigt gesehen, wegen seiner Sache an die Bildung der Zukunft zu appelliren.

Aeußerung: „die absolute Causalität manifestirt sich eben nur „in der Production des ganzen Complexes endlicher Ursachen „und ihrer Wechselwirkung," *) welche aber eben wieder keine Begründung, sondern nur eine Behauptung ist, der die andere, daß die absolute Causalität sich am unverkennbarsten dann offenbare, wenn die Mittel-Ursachen und Wirkungen, welche sonst eintreten müssen, nicht aufgeboten werden, um eine bestimmte Endwirkung hervorzubringen, mit gleicher Berechtigung entgegentritt.

Aber gesetzt auch, daß die Idee sich nur durch alle die Ursächlichkeiten hindurch, welche zwischen ihr und ihrer Verwirklichung eintreten können, in die Erscheinung trete: damit ist die Unmöglichkeit des Wunders noch nicht gesetzt. Es wird sich Niemand vermessen zu behaupten, daß eine Erscheinung nur vermittelst Einer und derselben Reihe von Ursachen erfolgen können, multa fiunt eadem, sed aliter, ist bei den Naturforschern ein anerkannter Erfahrungssatz, oder zu behaupten, daß ihm alle die Weisen, wodnrch Wirkungen erfolgen können, bekannt seyen. Wenn daher nach dem Bericht der Evangelien durch das Einwirken Jesu Heilungen auf anderem Wege, als auf dem gewöhnlichen, zu Stande gebracht werden, und wenn wir die Zwischenursachen, durch welche hindurch sie erfolgen, nicht entdecken: so folgt daraus noch keineswegs, daß der ganze Complex endlicher Ursachen und Wechselwirkungen, welche auf dem Wege lagen, nicht in Thätigkeit gesetzt worden sey, daß also hier das Gesetz der Vermittelung

*) B. I. S. 103. (2. Aufl.).

umgangen worden wäre. Die Behauptung sonach der Unmöglichkeit der Wunder an sich *), ist so unbegründet, als die bestimmtere, daß solche Thaten, wie sie die Evangelien berichten, nicht vorgekommen seyn könnten. Nach all' Diesem steht es mit der Voraussetzungslosigkeit des H. Strauß gar übel; und der erste Grund aus welchem sich derselbe gegen den historischen Charakter der Evangelien erklärt, erscheint als ein Vorurtheil.

Was mag es nützen, daß er mit Hilfe einer dialektischen Seitenbewegung dem Vorwurfe darüber, daß er Behauptungen ohne Beweise hinstelle, durch das Vorgeben auszuweichen versucht, er habe nicht die Pflicht, seine Voraussetzung zu beweisen **)? Erklärt er ja selber, die An-

*) Man wird hier unwillkührlich an Rousseau's Ausspruch erinnert: die Frage „Kann Gott Wunder thun?" würde gottlos seyn, wenn sie nicht ungereimt wäre.

**) Gegen die allerdings nächste Einwendung nämlich, seine Ansicht mache die Voraussetzung der gleichen Gesetzmäßigkeit in allem Geschehen, bemerkt Strauß B. I. S. 87. n. 3. (2. Aufl.). „Der Anspruch, daß für die „biblische Geschichte besondere Gesetze gelten sollen, ist eine Af„firmation, die Nichtanerkennug dieses Anspruchs eine Nega„tion; nach der bekannten Regel aber muß der affirmative „Satz, nicht ebenso der negative bewiesen werden, so daß „also nur jener, nicht dieser, falls er nicht bewiesen, oder „der Beweis nicht genügend befunden wird, als Voraussetzung „bezeichnet werden kann." Als ob nicht der affirmativen Behauptung Strauß's: es gelten die nämlichen Gesetze in allen Kreisen des Seyns und Geschehens, die negative:

ſicht, daß es kein Wunder gebe, ſey ſo neu, daß Viele zu derſelben ſich annoch nicht erhoben haben. „Einer neuen „Anſicht aber, die ſich an die Stelle von älteren ſetzen will, „gebührt es, ſich mit dieſen vollſtändig auseinanderzuſetzen“; das iſt ſeine eigene Behauptung *); ihr zufolge mußte er den Weg zur Feſtſetzung ſeiner Behauptung, daß es Wunder nicht gebe, durch die Widerlegung der Gründe nehmen, welche für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder ausgeführt werden. Jetzt aber iſt in dem Verſuche, der bisher geltenden Anſicht den Beweis für ihre Berechtigung zuzuſchieben, ein Gefühl von dem Mangel an Beweisbarkeit oder doch an gelieferter Begründung der neuen Anſicht gar zu kennbar ausgeſprochen.

Der zweite Grund zu dem Urtheile, daß die ev. Berichte Mythen enthalten, wird darin aufgewieſen, daß Mythen in jeder Religion, alſo auch in der chriſtlichen, vorhanden ſeyn müſſen. „Wenn man, ſagt Strauß, die Religion im Verhältniß zur Philo„ſophie beſtimmt als das Bewußtſeyn desſelben abſoluten „Inhaltes aber nicht in der Form des Begriffs, ſondern „der Vorſtellung: ſo iſt leicht zu ſehen, daß nur unter und „über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das My„thiſche fehlen kann, innerhalb der eigentlich reli-

---

für die bibliſche Geſchichte gelten nicht durchweg dieſelben Geſetze, ſchon zum Voraus entgegenſtände, und alſo er ſeinen affirmativen Satz zu beweiſen hätte!

*) B. I. S. VIII f. (2. Aufl. S. XIII.).

„giösen Sphäre aber dasselbe wesentlich und „nothwendig vorhanden ist.

„Nur bei den wildesten und elendesten Völkern, bei „Eskimo's u. dgl. finden wir es, daß ihre Religion noch „nicht zur objectiven Form der Vorstellung herausgebildet, „sondern im subjectiven Gefühle beschlossen ist, daß sie noch „nichts von Göttern, höheren Geistern und Mächten wissen, „sondern ihre ganze Religion in dem dunkeln Gefühle be„steht, welches sie dem Orkan, der Sonnenfinsterniß, oder „dem Zauberer gegenüber haben. Weiterhin aber löst sich „immer mehr der absolute Inhalt der Religion von der trü„ben Vermischung mit der Subjectivität, und tritt dieser in „objectiver Form gegenüber, es werden in den Gegenstän„den der sinnlich vorhandenen Welt, in Sonne, Mond, „Gebirgen, Thieren, höhere Mächte des Daseyns angeschaut „und verehrt, damit aber, je mehr die Bedeutung, welche „man diesen Gegenständen beilegt, von ihrer Wirklichkeit „verschieden ist, zugleich eine neue Welt der bloßen Vorstel„lung, ein Kreis von Götterwesen erschaffen, deren Ver„hältniß zu einander, ihr Thun und Wirken, nur nach „Analogie des menschlichen, also wirklich und geschichtlich „vorgestellt werden kann. Auch wenn sich das Be„wußtseyn zum Gedanken der Einheit des Gött„lichen erhoben hat, wird dennoch Gottes Leben„digkeit und Thätigkeit nur unter der Form einer „Reihe göttlicher Thaten betrachtet, und andrer„seits das natürliche Geschehen und das mensch„liche Thun nur durch Annahme göttlicher Tha„ten und Wunder in demselben zu religiöser Be-

„deutung erhoben werden können. Erst auf dem „Standpunkte der Philosophie ist es, daß die „Welt der religiösen Vorstellung mit der wirk„lichen wieder zusammengeht, indem der Ge„danke Gottes als dessen Seyn gefaßt und eben „in dem gesetzmäßigen Verlaufe des natürlichen „und geschichtlichen Lebens die Selbstoffenbarung „der göttlichen Idee erkannt wird *)."

Man sieht, daß auch diese Ausführung auf einer gewissen Voraussetzungslosigkeit des H. Strauß beruht, auf jener nämlich, vermöge welcher er nicht daran denkt, daß man gegen die Grundlagen und Ansichten seiner Philosophie mit Wahrheit seyn könne; womit ich übrigens nicht behaupten will, daß die philosophische Schule, welcher er zugethan ist, die biblische Geschichte nur mythologisch auffassen könne. — Wenn ihm nun eine andere Philosophie mit gleicher Voraussetzungslosigkeit entgegentritt; eine Philosophie, die nicht blos eine göttliche Idee weis, sondern einen persönlichen Gott, nicht blos eine göttliche Causalität, sondern Thaten Gottes, nicht blos ein Erscheinen und Aufgehen der Gottheit in der wirklichen Welt, sondern eine Offenbarung des, in der Dreipersönlichkeit nach Innen vollendeten, Wesens Gottes nach Aussen; eine Philosophie, der die Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne nothwendige Ergänzung, Vollendung und Ausdeutung des in der ganzen Weltgeschichte verwirklichten göttlichen Rathschlusses ist; eine Philosophie,

*) B. I. S. 87. 89. (2. Aufl.).

welche „Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine „Auferstehung und Himmelfahrt ꝛc." nicht nur als ewige Wahrheiten, sondern auch als historische Begebenheiten begreift; eine Philosophie, welche in den Lehren und Geschichten der Offenbarung die Vollendung auch der Speculation und des Lebens anerkennt: was bleibt dann noch an der stolzen Behauptung, daß Philosophie und Religion sich verhalten wie Vorstellung und Gedanke? was vermag seine Hineinspielung des Charakters der alten heidnischen Religionen in das Gebiet der christlichen, die sich eben, auch nur schon der Zeit nach, in der sie auftritt, wie die Religion des Gedankens zu den heidnischen verhält, in denen vielleicht unter der Herrschaft der Vorstellung die Mythen entstanden sind?

So haben wir denn als die philosophische Grundlage des mythologischen Standpunctes des Herrn Strauß zwei gleich unberechtigte Voraussetzungen: 1. Es kann keine Wunder geben, also dürfen die Evangelien nicht historisch aufgefaßt werden. 2. Jede Religion-Bewußtseyn des Absoluten in der Form der Vorstellung, hat Mythen; also auch die christliche; also müßen die ev. Berichte mythologisch betrachtet werden.

§. 3.

Ueber die von Strauß aufgestellten Kriterien des Mythischen.

Wie entscheidend für die Methode und die Resultate der Untersuchungen des Herrn Strauß diese Voraussetzungen waren, läßt nicht nur die Befangenheit, in welcher er durch

sie erhalten und zu unparteiischer Prüfung unfähig gemacht wurde, vermuthen, sondern es zeigt sich auch schon da, wo er von den Kriterien des Mythischen in der evangelischen Geschichte handelt *).

Unmittelbares Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche darf nicht angenommen werden, Das ist, wie wir hörten, eine Voraussetzung des Verf. Nicht zufrieden, dieselbe ohne Berechtigung in den Grund seiner Untersuchungen gelegt zu haben, zieht er sie auch in dieselben hinein und durch sie fort. „Daß ein Bericht nicht historisch, etwas „Erzähltes nicht so geschehen seyn könne, wird sich vor „Allem daran erkennen lassen, wenn es mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen „des Geschehens unvereinbar ist. Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, daß, ebensowohl richtigen „philosophischen Begriffen, (denen nämlich, welche Strauß „als die richtigen anerkennt), als aller beglaubigten Erfahrung (der nämlich, welcher Strauß nicht widerspricht), „zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die „absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift.... Wo „uns demnach ein Bericht eine Erscheinung oder Begeben„heit meldet mit der ausdrücklichen oder zu verstehen ge„gebenen Behauptung, daß sie unmittelbar durch Gott „selbst (Himmelsstimmen, Theophanieen u. dgl.) oder durch „menschliche Individuen in Folge übernatürlicher Ausrüstung „durch ihn (Wunder, Weissagungen), herbeigeführt worden

*) Bd. I. S. 103 — 111 (2. Aufl.).

„seien: da haben wir insoweit keine historische „Relation anzuerkennen. *)."

Welches Verfahren! Du bist mit Wunderhaftem und Uebernatürlichem überhaupt behaftet, ruft Strauß dem Evangelium entgegen, das gibt mir das Recht, dich darauf hin zu untersuchen, daß du mythisch bist. Ja, du hast Wunder und Theophanieen, ruft er ihm bei und nach der Untersuchung wieder zu, also bist du mythisch. Welch' ein Gericht! Bei welchem gesetzmäßig geführten Processe ist der Verdachtsgrund zugleich auch der Entscheidungsgrund? Wem leuchtet nicht ein, daß Strauß die Instanz aus dem Uebernatürlichen bei der Untersuchung ganz aus dem Spiele lassen mußte, und erst, wenn er aus anderweitigen Indicien den unhistorischen Charakter der evangelischen Berichte erkannt hatte, seinen aus den Wundern ꝛc. geschöpften Verdacht bestättigt sehen durfte!

Was soll man aber erst sagen, wenn er zu dem eben ausgesprochenen Kriterium ein anderes hinzufügt, von welchem man gar nicht weiß, wie es hereinkommt, außer daß Strauß von der Anwendung desselben sich gleich großen Erfolg, wie von dem vorherigen, versprechen darf? Es heißt: „Und insofern überhaupt die Einmischung „von Wesen einer höheren Geisterwelt in die „menschliche sich theils nur in unverbürgten Be„richten findet, theils mit richtigen Begriffen „unvereinbar ist; so kann auch was von Engel„und Teufels-Erscheinungen und Einwirkungen

*) ebd. S. 103.

„berichtet wird, unmöglich geschichtlich genom„men werden.“

Strauß hat bisher so gar Nichts beigebracht, wodurch dieses Kriterium wissenschaftlich eingeführt würde, daß man gar nicht recht weiß, was für Berichte er unter den „unverbürgten“ meint, und eben so sind „die richtigen Begriffe,“ mit denen die Annahme von einem Verkehre guter und böser Geister mit der Menschenwelt unvereinbar seyn soll, nicht sicher zu erkennen; denn das Gesetz der Vermittelung, welches gegen den Glauben an Wunder angeführt wird, ist der Annahme der Existenz und Wirksamkeit von Mittelwesen äusserst günstig. Strauß mußte aus standhaften Gründen darthun, daß es Wesen, wie Engel und Teufel seyn sollen, nicht geben könne; er mußte aus der Organisation der Weltkreise und insbesondere aus dem Verhältnisse der irdischen Ordnung der Dinge zu einer höheren Geisterwelt die Unmöglichkeit eines Durchdringens persönlicher Wesen von jener in diese darthun. Davon finden wir hier, am gehörigen Orte, Nichts; statt Dessen aber später die unwissenschaftliche Manier bald fertiger Berufung auf die neuere Bildung, auf Ansichten und Einfälle einzelner Gelehrten u. s. f. So heißt es von dem Engelglauben, daß er „jedes wahren Anknüpfungspunktes „an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Be„griffenen entbehre, und nur noch auf todte traditionelle „Weise vorhanden *)“ sey, und wird sich hiefür auf Schleiermachers „abschließende“ Kritik berufen, der doch aber zu-

*) B. I. S. 85—87. (2. Aufl. S. 122—123).

gibt, daß sich das Daseyn der Engel nicht als unmöglich nachweisen lasse, und auf diese Weise fast als ein in der Bildung der neueren Zeit noch nicht ganz und wahrhaft Begriffener erscheint in demselben Augenblick, wo sich Strauß als auf einen Repräsentanten derselben auf ihn beruft. Die Existenz eines Teufels, „ist für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die „Engelsvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung „Schleiermacher gelten ꝛc. *)."

Auch die andere Voraussetzung, die, daß jede Religion ihre Mythen habe, und also auch die christliche nicht davon frei seyn könne, ist offenbar von Einfluß gewesen bei Aufstellung der Kriterien. Denn so lautet eines derselben: „Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen „mit gewissen innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, „aus vorgefaßten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu seyn: so wird ein sagenhafter Ursprung der Erzählung je nach den Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich **)."

Den aus den Gesetzen der Succession und der psychologischen Wahrscheinlichkeit hergenommenen Kriterien traut Strauß, an diesem Orte wenigstens, selber nicht gar Vieles zu; „sie werden mit Vorsicht und

*) ebd. S. 406 f. (2. Aufl. S. 459 f.).

**) ebd. S. 107.

„nur in Verbindung mit andern als Kriterien des Mythischen „zu gebrauchen seyn *).“ Für diese Enthaltsamkeit entschädigt er sich aber in reichem Maße durch andere Bestimmungen, welche er als Kriterien aufzustellen für gut findet. Wie bequem, fruchtbar und unwiderstehlich ist z. B. folgendes: „Ist die „Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, „länger und begeisterter als sich von ihrer Bildung und Si„tuation erwarten läßt (Man achte darauf, wie unsicher und der Willkür blosgestellt das subjective Urtheil über alle diese Puncte seyn muß!): so sind wenigstens diese Reden „nicht als historisch anzusehen. Die Abwesenheit dieses for„mellen Merkmals übrigens beweist noch keineswegs den „historischen Charakter einer Erzählung, da die Sagenpoesie „die einfachste, scheinbar ganz historische Form liebt **).“ Man muß zugeben, daß Sagen sowohl in poetische Form eingekleidet werden, als auch in einfacher schlichter Erzählung auftreten können; aber es ist ebenso unwidersprechlich, daß das Maß und die Dauer der Gefühlserregbarkeit, und also des poetischen Ausdrucks und des begeisterten Vortrags sich überhaupt und im Allgemeinen gar nicht bestimmen läßt, und daß daher die Form einer Erzählung zu einem Kriterium sich gar nicht eignet. —

Ein weiteres Kriterium lautet: „es hätte vielleicht „eine Erzählung für sich genommen, nur schwache oder gar „keine Merkmale des Mythischen: sie hängt aber mit an„dern zusammen, oder ist doch von demselben Re-

*) S. 104 f.

**) ebd. S. 106.

„ferenten berichtet, wie andere, welche durch entscheidende „Gründe in das mythische Gebiet verwiesen werden, und „einen verdächtigenden Wiederschein auch auf sie zurückwer„fen *)." In jedem solchen Falle ist die an sich unverdächtige Erzählung durch ihren Zusammenhang und ihren Urheber des Mythischen verdächtig. Dazu kommt nun noch folgender Kanon zur Beurtheilung des Charakters der einzelnen Theile einer Erzählung; „wo nicht blos die nä„here Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein „äußeres Beiwerk übertrieben u. dgl. ist, sondern auch der „innern Kern und Grundstock desselben entweder undenkbar, „oder einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden „auffallend ähnlich ist, da muß nicht nur der bestimmte „angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall „als solcher für unhistorisch gehalten werden. Wo hingegen „nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit „Kriterien des Mythischen an sich hat, da bleibt wenigstens „die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern „vorauszusetzen, wiewohl, ob ein solcher vorhanden „sey, und worin er bestehe, sofern es nicht durch ander„weitige Combinationen gefunden werden kann, niemals „mit Sicherheit zu bestimmen ist **)." Nimmt man hiezu noch die Bestimmung, daß von zwei sich ausschließenden Erzählungen je einer so viel Bestand gestattet wird, daß sie den unhistorischen Charakter der entgegengesetzten nachweise, aber keiner so viel, daß sie sich ebendamit

*) ebd. 108.

**) ebd. S. 110 f.

selber ausweise: *) so wird man leicht entdecken, daß bei Anwendung eines so beschaffenen Prüfsteines kein einziger Bestandtheil unserer Evangelien sich die Anerkennung seines historischen Charakters erzwingen könne, sondern jeder es dem Gutdünken des Prüfenden anheimstellen müße, ob und was an ihm er für historisch gelten lassen wolle, da er im allerbesten Falle nur die Möglichkeit, daß er historisch sey, zurückbleibt.

Wir unsererseits können als positives Kriterium des unhistorischen Charakters eines Berichtes nur den Widerspruch desselben mit einem beglaubigten andern, oder den durch die zustehende Erfahrung und die unbefangene Wissenschaft fest begründeten Gesetzen des Daseyns und der Geschichte anerkennen, und sehen in dem ganzen §. von den Kriterien des Mythischen nicht, was man erwarten sollte, eine ächtkritische Einführung der Kriterien der Geschichtserzählung überhaupt und der evangelischen insbesondere, sondern eine vorläufige Beschreibung des Verfahrens, vermittelst dessen Strauß Alles, was gegen seine Voraussetzungen ging, und mit dem Ergebnisse seiner philosophischen Studien nicht übereinstimmte, als unhistorisch erfand und mythologisch deutete. Für diese Ansicht spricht auch der Umstand, daß der Artikel von den Kriterien entstanden ist, nachdem das Geschäft der Kritik längst vollzogen war, wie er denn in der zweiten Auflage erst aufgenommen worden ist.

*) S 105.

§. 4.

Ueber die von Strauß angenommenen Quellen der evangelischen Mythen.

„Für diejenigen Erzählungen des N. T., „welche wir für mythisch zu erklären uns genö„thigt sehen, bildet den Ausgangspunkt die „Geistes- und Charaktergröße Jesu auf der ei„nen, und die in seinem Volke schon vor ihm „vorhandenen Messiasvorstellungen auf der an„deren Seite *)." An jene läßt Strauß aus diesen in Folge einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewußtheit, in Folge von Antrieben, die auf Alle gleich wirkten, eine Reihe von Nichtgeschehenem angeknüpft werden, welches, weil es einem in Allen waltenden Bedürfnisse entspricht, auch von Allen wie ein Geschehenes aufgenommen wird **); erstes Stadium der Mythenbildung. — „Mit der Zeit aber finden sich durch solche Sagen begabtere „Köpfe zur eigenen poetischen Bearbeitung der„selben angeregt; bei welchen jedoch gleichfalls noch nicht „an absichtliche Erdichtung zu denken, sondern anzuneh„men ist, daß „diese Gebilde in dem Geiste dessen selbst, „der sie schuf, sich zu Realitäten verfesteten ***);" zweites Stadium der Mythenbildung. An sie schließt sich im dritten

*) B. I. S. 89. (2. Aufl.).

**) Vgl. ebd. S. 90 — 94.

***) ebd. S. 94. 95.

Stadium die oben *) in seinen eigenen Worten geschilderte bewußte und absichtliche Dichtung an.

Man muß hier sogleich fragen, mit welchem Rechte Strauß annehme, daß ein Mann Namens Jesus je existirt, und daß derselbe sich durch Geistes- und Charaktergröße ausgezeichnet habe. Zwar es gefällt ihm seine kritischen Operationen nicht bis an das Factum auszudehnen, daß ein Mann, Namens Jesus, existirt habe, und er läßt demselben auch das einfache Gerüste einer Lebensgeschichte, welches wir oben schon ausgehoben haben, **). Aber es gefällt ihm blos so; denn ein Anderer wird auf seinem Standpunct, nach seinen Voraussetzungen und in seinem Verfahren darthun, daß die Person Jesu selber und mit ihr auch Das, was Strauß noch als Geschichte desselben gelten läßt, nichts weiter sey, als geschichtartige Einkleidung von Vorstellungen gebildet in der absichtslos oder doch arglos dichtenden Sage. Er würde die Sache etwa auf folgende Weise angehen. „Daß ein Mann, Namens Je„sus je existirt habe, wird schon durch den Umstand sehr „verdächtig, daß die Berichte, nach denen seine Existenz „allerdings anzunehmen wäre, mit offenbar unhistorischen „Erzählungen zusammenhängen, und von Referenten her„rühren, deren anderweitige Berichte durch entscheidende „Gründe in das mythische Gebiet verwiesen werden, und „einen verdächtigenden Widerschein auch auf jene zurückwer-

*) Siehe S. 40.

**) S. 42.

„fen. *). — Er soll zu Nazareth aufgewachsen seyn. Al„lein dem widerspricht Joh. 9, 29. **), nach welcher Stelle „die Juden nicht sollen gewußt haben, woher Je„sus sey. Nun ist zwar auch diese letzte Aeußerung schon „durch ihre Stellung in johanneischen Reden mythisch, und „könnte sonach jene Angabe immerhin noch der Wirklichkeit „gemäß seyn. Allein sie kommt bei Johannes nur im Zu„sammenhang von offenbar mythischen Erzählungen vor; die „Stelle Luc. 4, 16 aber bezeugt nur, daß die Mythe, welche „Mtth. 2, 23 mit unabsichtlicher Bezeichnung ihres Ursprungs „aus mißdeuteten alttestamentlichen Stellen niedergelegt ist, zur „Zeit der Abfassung des Berichtes des Lucas schon entstan„den war. — Er soll von Johannes getauft worden „seyn. Daß Johannes irgend getauft habe, wird nur „durch Erzählungen bezeugt, die über seinen Ursprung Un„glaubliches, über seine Wirksamkeit, seine persönliche Be„ziehungen und Schicksale Widersprechendes enthalten ***), „und wird vollends durch den Umstand unglaublich, daß Jo„sephus, welcher doch über die Predigt und den Tod des„selben berichtet †), von der Taufanstalt desselben, die „noch größeres Aufsehen als seine Predigt hätte machen „müßen, und den sagenhaften Nachrichten in unseren „Evangelien zufolge auch wirklich gemacht hat, durchaus „nichts weiß. Die Angaben, daß er mit einer Schaar

*) B. I. S. 107 (2. Aufl.).

**) τοῦτον οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.

***) ebd. S. 109.

†) Antt. XVIII. 5, 2.

„von Jüngern im jüdischen Lande umhergezogen „sey, überall sich dem Pharisäismus entgegenge„stellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, „daß er aber am Ende dem Haß und Neid der „pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze ge„storben sey, werden sammt und sonders durch das Still„schweigen von Schriftstellern als unhistorisch dargestellt, „die um diese Ereignisse, falls sie wirklich vorgefallen wä„ren, hätten wissen müssen, nnd sie nicht hätten unberührt „lassen können *). Daß nämlich über das Wirken eines „Mannes, der mit Aufsehen im jüdischen Lande umherzog, „der durch seine Einladung zum Messiasreiche eine auch in „politischer Beziehung sehr auffallende Rolle spielte, bei des„sen Tode der römische Procurator auf entscheidende Weise „thätig war, amtliche und öffentliche Kunde nach Rom „kommen mußte, ist so einleuchtend, daß es nach den (übri„gens entschieden unrichtigen) Aussagen des Justin **), Ter„tullian ***) und Eusebius †) wirklich geschehen seyn soll. „Allein weder Tacitus, dessen Annalen über die merkwür„digen Begebenheiten jener Zeit berichten, noch Sueton, „dessen Lebensbeschreibungen der Kaiser uns über die dama„ligen Ereignisse noch Auskunft geben, wenn die anderen „Schriftsteller uns verlassen, erwähnen des durch seinen „Charakter, seinen Einfluß und seine Schicksale gleich merk-

*) a. a. O. S. 196.

**) Apol. I. p. 76. 84.

***) Apol. 5. 21.

†) H. e. II. 25.

„würdigen jüdischen Lehrers mit einer Sylbe. Vollends un„möglich wäre aber das Schweigen des jüdischen Geschicht„schreibers Josephus Flavius, (denn daß das soge„nannte Zeugniß desselben von Jesus Christus *) unecht ist, „hat die neuere Kritik überzeugend dargethan), wenn ein „Mann, wie Jesus, wirklich existirt hätte.

„Es gibt uns auch schon der Name Jesus einen sehr „lehrreichen Wink „daß wir mit jenen Angaben auf my„thischem Boden stehen, ähnlich wie schon der Name *Ni„κόδημος* — Volksbeherrscher, andeutet, daß die Unterredung „Jesu mit ihm, Joh. 3, eine erdichtete ist **). Jesus bedeutet „Helfer, Befreier, Beglücker; so mußten die Ju„den den Mann nennen, von dem sie das Heil erwarte„ten, das sie sich in den Büchern des A. T. verheißen glaub„ten. Stimmt aber der Inhalt einer Angabe auffallend „zusammen mit gewissen innerhalb des Kreises ihrer Entste„hung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach „aussehen, aus vorgefaßten Meinungen, als nach der Er„fahrung gebildet zu seyn: so wird sagenhafter Ursprung „der Angabe wahrscheinlich ***). Die Sehnsucht nach dem „Heile und der dadurch hervorgerufene Glaube, daß es dem„nächst erscheinen müsse, war zur Zeit, von welcher wir Spu„ren von Anfängen der evangelischen Mythenbildung haben, „d. h. noch vor Zerstörung Jerusalems, so stark und verbrei„tet, daß einer Menge von Individuen, welche sich für

*) Antt. XVIII. 8, 3.

**) B. I. S. 534. (2. Aufl. S. 703).

***) 2. Aufl. B. I. S. 106.

„Messiasse ausgaben, Glauben geschenkt wurde, und daß „uns auch römische Schriftsteller davon berichten *). Was „konnte anders geschehen, als daß in Folge einer — freilich „manchen unserer Theologen dunkeln, ja mystisch scheinen„den — Nothwendigkeit durch Antriebe, die auf Alle gleich „wirkten, die Vorstellung, der Messias Jesus sey „erschienen, sich zu einer Realität verfestete **)?

„Zufälliger Weise haben wir auch ein ganz unver„dächtiges Zeugniß von der Umgestaltung der Messiaser„wartung in die Vorstellung, daß er erschienen sey, aus „eben jener Zeit. Die Stelle des Sueton ***) nämlich, „daß die Unruhen, wegen derer die Juden aus Rom ver„trieben wurden, von einem gewissen Chrestus (d. i. Chri„stus) angestiftet und unterhalten worden seyen, führt uns „unausweichlich zu der Annahme, daß die römischen Juden, „aus deren Vorgeben allein die Meinung, daß Christus „die Ursache der Tumulte gewesen, kann geflossen seyn,

---

*) „Tacitus, hist. l. V. c. 13. „sagt aus Veranlassung einiger „Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems: „pluribus persuasio „inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tem„pore fore, ut valesceret Oriens, profectique Ju„daea rerum potirentur. Deßgleichen erzählt Sue„ton vit. Vespas. cp. 4.: Percrebuerat Oriente toto vetus „et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Ju„daea profecti rerum potirentur."

**) a. a. O. S. 92 ff.

***) „Vit. Claud. cp. 25.: Judaeos impulsore Chresto „assidue tumultuantes Roma expulit."

„überzeugt waren, der Messias sey nicht nur erschienen, „sondern er sey auch noch bei Leben.“

„Wo war er aber? Weder hatte sich der Messias wirk„lich gezeigt, um den Juden den so heiß ersehnten und so „zuversichtlich erwarteten Beistand gegen die Römer zu leisten, „noch war der Jammer- und Schmachvolle Zustand der mit „der Zerstörung Jerusalems eingetreten war, irgend geeignet, „die Verwirklichung des messianischen Reiches in der Weise, „wie man es erwartet hatte, erkennen zu lassen. Bitter „gehöhnt durch die Wirklichkeit, geneckt durch ungläubige „Juden, wie durch Heiden: was konnte in jenen Juden, „welche sich einmal in der Vorstellung, daß der Messias Jesus „erschienen sey, und das messianische Reich verwirklicht habe, „verfangen hatten, mit unwiderstehlicherer Kraft, jedoch immer„hin noch unbewußt und arglos wirken, als der apo„logetische Trieb, durch die Rückwärtsdatirung des Lebens „Jesu einerseits, und anderseits durch die Vergeistigung der „Erwartungen von ihm und seinem Werke, sich der Wider„legung ihres in Folge einer Metamorphose der Vorstellun„gen in Thatsachen entstandenen Glaubens durch den hand„greiflichen Thatbestand zu entziehen? Vierzig Jahre reichten, „wie man nicht ohne Grund annahm, für jene Zurückdati„rung zu *), und so versetzte sich der öffentliche Auftritt „Jesu von selbst in das letzte Drittheil der Regierungszeit „des Tiberius.

„Daß der Messias in Nazaret aufwachsen werde, war „eine Meinung der Juden, die, man weiß nicht recht, aus

*) Vgl. Bd. I. S. 66 f. (1. Aufl.).

„welcher Stelle des A. T. geflossen, aber wie Mtth. 2, 23 „zeigt, zuverlässig vorhanden war, und die Mythe erzeugen „mußte, daß Jesus ein Nazaretaner gewesen. — Daß „aber Elias, welcher doch vor dem Messias erscheinen soll„te (Mtth. 17, 20.), nicht auferstanden war, und also auch „nicht mit Jesus in Berührung gekommen seyn konnte: war „selbst unter den Gläubigen allzu bekannt. Doch waren sie „deshalb nicht rathlos. Es war ein Mann, Namens Jo„hannes, da gewesen; sein Name schon (=Jehova hat „sich erbarmt) war geeignet, an den Boten zu erinnern, „welcher nach den messianischen Erwartungen die gnaden„reiche Zeit ankündigen und einleiten sollte *). Er mußte „der erwartete Elias gewesen seyn, d. h. der Mann im „Geiste und der Kraft des Elias, der vor Jesus herging **). „Was Josephus von seinem Lehrer Banus erzählt, daß er „zur sittlichen Reinigung häufig gebadet habe ***), trug sich „um so eher auf den Nasiräer Johannes über, als damit die „nächste Berührung zwischen ihm und Jesus vermittelt wur„de, welcher sofort von ihm mußte getauft worden seyn."

„Aber woher wußten die Gläubigen Das auf zuverlässige „Weise aus dem Leben Jesu, was von den Nichtgläubigen „ihnen aufs Bestimmteste und mit Verweisung auf histori„sche Thatsachen, die dagegen zeugten, abgesprochen wurde? „Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postre-

*) „Jes. 61, 1. vgl. Luc. 4, 19.

**) „Vgl. Luc. 1, 17. Mtth. 17, 12. 13.

***) „Joseph. Vit. 2.

„mus (Messias) comparatus est *), war jüdisches Dogma. „Demgemäß wurde der Messias mit einem Kreise von Ge„hilfen umgeben gedacht, wie Moses von den Aeltesten des „Volkes. Diese, welche man in der stäten Begleitung Jesu „seyn ließ, erschienen zugleich als die natürlichsten Ueberlieferer „seiner Lehre, seiner Thaten und Schicksale. — Daß Je„sus im jüdischen Lande lehrend umherzog, war mit „dem Glauben an ihn, als den Messias, dessen Licht über „Jerusalem aufgehen **), aber auch die Todesschatten über „dem Lande Zabulon und Nepthalim, zerstreuen mußte ***), „nothwendig gegeben.

„Daß die Juden die Ursache von Jerusalems Zerstö„rung in den Sünden der Nation sahen, zeigt das Urtheil „des Josephus selber †). Fiel davon schon nach Ausweis der „Geschichte der größte Theil auf die Rechnung der Vorneh„men und Einflußreichen, also der Fürsten, der Priester und „Schriftgelehrten, insbesondere der pharisäischen: so kam bei „den Christgläubigen noch die unter den niedern Ständen „zu allen Zeiten sich gleich bleibende Gewohnheit dazu, über „ihre Fehler hinweg auf die Sünden der Höhergestellten zu „sehen. Hiemit war die bestimmte Weise des Benehmens „Jesu gegen die vornehmen Juden, insbesondere aus der „Pharisäerpartei, wie die Evangelien sie als Geschichte mit„theilen, nothwendig gegeben; er mußte sich dem

*) Das. S. 72 f. Anm. (2. Aufl. 96 f.).

**) „Jes. 60, 1.

***) „Jes. 9, 1. vgl. Mtth. 4, 15 f.

†) Bell. Jud. V. 13.

„Pharisäismus überall entgegengestellt haben,
„aber auch die Ursache seines Todes schon bestimmt. Daß
„der Messias sterben werde, lag in der nach Jes. 53.
„gebildeten Erwartung von ihm. Wenn er aber als er-
„klärter Gegner der jüdischen Machthaber gedacht wurde:
„so konnten nur sie als die Ursache seines Todes erschei-
„nen, gerade so, wie es die Evangelien arglos erzäh-
„len. Um aber nicht gegen die Verhältnisse zu verstossen,
„nach welchen die Juden seit der römischen Oberherr-
„schaft die Todesstrafe nicht selber vollziehen durften, war
„man angewiesen, sich Jesum am Kreuze gestorben zu den-
„ken. Also sämmtliche Stücke, denen Strauß hi-
„storischen Charakter zugetraut hatte, noch my-
„thisch!“

Referent hat diese Proben radicaler Kritik und mythologischer Entdeckungen mit Widerwillen niedergeschrieben, und will ihn Dessen fast gereuen. Jeder unbefangene und nur halb unterrichtete Leser wird die Nichtigkeit derselben beim ersten Anblicke erkennen. Herrn Strauß jedoch bieten wir sie zuversichtlich mit der Erwartung dar, daß er seine Kriterien, seine Methode und seine Quellen darin nicht verkennen werde; Belege, daß wir Grund zu dieser Erwartung haben, wird der nächste Artikel unseres Berichtes liefern. Denn Das erwarten wir nicht, daß er, weil in ihnen der Begriff des Mythus noch umfassender angewendet ist, als in seiner Kritik, dieselben auch nur vorläufig mit der Phrase abfertigen werden, sie seyen hervorgegangen aus der „Täuschung eines unendlichen Besserwissens und durchgän-

„gigen Rechthabens *),“ oder wir müßten fragen, wer sich denn zuerst in ein Vernehmen zu den Schriftstellern anderer Richtung gesetzt habe, welches ungefähr wie unendliches Besserwissenwollen und Rechthaberei aussieht. Dürfen wir dieß aber nicht besorgen, und die gehoffte Zustimmung mit Grund ansprechen: so fällt eine der Quellen hinweg, aus welchen nach Strauß die Mythen unserer Evangelien geflossen seyn sollen.

Ueber die andere Quelle der evangelischen Mythen, welche „den reichsten Stoff zu der mythischen Verzierung **) lieferte, erklärt sich Strauß so: „Die messianische Erwar„tung war schon lange vor Jesu Zeit im israelitischen Volke „erwachsen und eben damals zur größten Reife und Aus„bildung gediehen. Nun war sie schon von Anfang an kei„ne ganz unbestimmte gewesen, sondern durch mehrere Mo„mente bestimmt und umschrieben. Einen Propheten, wie „er gewesen, hatte angeblich Moses seinem Volke verheißen „(V. Mos. 18, 15.), und diese Stelle wurde zu jener Zeit „vom Messias verstanden (A. G. 3, 22. 7, 27). Daher der „rabbinische Grundsatz: כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן „was denn auch in einzelnen Zügen ausgeführt wurde, die „man vom Messias nach dem Vorbilde des Moses erwar„tete. Der Messias sollte ferner aus dem Geschlechte Da„vids kommen, als ein zweiter David dessen Thron in Be„sitz nehmen (Matth. 22, 42. Luc. 1, 32. Ap. 2, 30.): da-

*) 2. Aufl. I. Bd. S. VI.

**) B. I. S. 72. (1. Aufl.).

„der erwartete man zur Zeit Jesu, daß er, wie David in „dem kleinen Bethlehem geboren werden würde (Joh. 7, 42; „Matth. 2, 5 f.). In jener mosaischen Stelle war der ver„meintliche Messias als Prophet bezeichnet, wie er denn „auch seinem Begriffe nach die Spitze und der Schluß des „Prophetenthums war. Nun aber waren die Propheten in „der alten Nationalsage durch die wunderbarsten Thaten „und Schiksale verherrlicht. Wie konnte man von dem Mes„sias Geringeres erwarten? Mußte nicht sein Leben schon „zum Voraus mit dem Herrlichsten und Bedeutendsten aus „dem Leben der Propheten geschmückt werden? mußte ihm „nicht die Volkserwartung ebenso an der Lichtseite des Le„bens der Propheten Antheil geben, wie später der erschie„nene Messias, Jesus, seine und seiner Anhänger Leiden „als Antheil an der Nachtseite des Schicksals der Propheten „auffaßte (Matth. 23, 29 ff. Luc. 13, 19 ff. vgl. Matth. 5, „11.)? Hatten Moses und die Propheten alle vom Messias „geweissagt (Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 27.): so lag es, „bei der typologischen Tendenz des jüdischen Volkes nahe „genug, wie ihre Aussprüche als Weissagungen, so ihre Tha„ten und Schicksale als Vorbilder für den Messias zu be„trachten. Endlich aber wurde die messianische Zeit über„haupt als eine Zeit der Zeichen und Wunder erwartet. Die „Augen der Blinden sollten aufgehan, die Ohren der Tau„ben eröffnet werden. Der Lahme sollte hüpfen, und die „Zunge des Schwerredenden Gott preisen (Jes. 35, 5 f. 41, „7. vgl. 42, 3. 4.). Dieß, zunächst zum Theil blos bild„lich gemeint, wurde bald eigentlich verstanden (Matth. 11, 5. Luc. 7, 21 f.), und so auch hiedurch das Messiasbild

„schon vor dem Erscheinen Jesu immer mehr in das Ein„zelne gezeichnet *)."

Von der Grundlage der messianischen Erwartungen, den Anfängen und der Entwickelung derselben, von ihrer Gestalt und Beschaffenheit zur Zeit des Auftrittes Jesu, endlich von ihrer Fortbildung durch die Geschichte des Herrn bei den Gläubigen, hat Ref. bereits im vorigen Jahrg. der Q. Sch. H. 1 und 2. gehandelt, und weist hier darauf zurück. Allerdings hatte die messianische Erwartung in Folge einer sehr gesetzmäßigen Entwickelung durch die Zeitläufte der jüdischen Geschichte herab einen bedeutenden Grad von Bestimmtheit und Ausbildung erhalten; allerdings hatte sie aus der Geschichte Moses, Davids und der Propheten wesentliche Momente in sich aufgenommen; allerdings dachte man sich die Seligkeit des messianischen Reiches als Wiederkehr von schon da gewesenem Heile in höherer Art. — Aber das Verfahren des Herrn Strauß ist nicht nur äußerst unhistorisch, indem er dem Bilde des erwarteten Messias eine Weite gibt, welche Alles in dasselbe hineinzulegen erlaubt, während doch die Evangelien uns die bestimmten Züge jenes Bildes geben, sondern auch äußerst unkritisch, indem er für messianische Erwartungen auch jene aus dem A. T. genommenen Ansichten ausgibt, die erst aus der Geschichte Jesu aufgehen konnten und aufgingen. Schon an und für sich ist es ganz undenkbar, daß die Juden zu irgend einer Zeit die abentheuerliche Meinung sollten gehabt haben, daß jedes Einzelne, was Moses, David und die

*) B. I. S. 96—98 (2. Aufl.) vgl. 1. Aufl. S. 72. 73.

Propheten alle lehrten, erlebten und thaten, auch an der Person und in der Geschichte des Messias vorkommen werde; denn jene Einzelnheiten ließen sich sowohl wegen ihrer Anzahl, als weil sie zum großen Theile gerade entgegengesetzter Art waren, in Ein Bild gar nicht zusammenfassen. Und daß alles einzelne Gute, was das jüdische Volk aus seiner Geschichte kannte, in derselben oder doch in einer ganz ähnlichen Weise im Reiche des Messias wiederkehren werde, konnte aus demselben Grunde die Erwartung der Juden nicht seyn. Wie denn auch selbst die späteren Rabbinen keineswegs so ins Ungemessene, wie Strauß, mit dem Grundsatz: Quemadmodum Goël primus, sic etiam postremus, umgingen, sondern nur solche Züge des Messias auf das Vorbild des Moses zurückführten, welche sie aus den Propheten zu entnehmen glaubten *),

*) Midrasch Koheleth f. 73, 3. R. Berechias nomine Rabbi Isaaci dicit: Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postremus (Messias) comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit? Exod. 4, 20.: et sumsit Moses uxores et filios, eosque asino imposuit, Sic Goël postremus, Zach. 9, 9.: pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d. Exod. 16, 14.: ecce ego pluere vobis faciam panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d. Ps. 72, 16.: erit multidudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas,

Wollte Strauß in einer Sache, welche von der größten Wichtigkeit für sein ganzes Werk war, weil sie die Quelle betrifft, aus welcher „der reichste Stoff" zur Mythenbildung geschöpft seyn soll, mit der erforderlichen Umsicht zu Werke gehen, wollte er seiner evangelischen Mythologie irgend eine sichere Grundlage geben: so mußte er die jüdische Christologie von der christlichen Anschauung und Benützung des A. T. unterscheiden, und konnte nur aus jenen evangelischen Stellen, welche die Gesinnung und Erwartung der Juden geben, die Messiasidee entwerfen, welche Sagenbildend soll gewirkt haben *). Er mußte ferner zuerst nachweisen, daß die Ansichten der Juden, wie sie in den jedenfalls erst lange nach den apostolischen Zeiten verfaßten Schriften der Rabbinen niedergelegt sind, schon zur Zeit Jesu herrschend waren **), bevor er den Gebrauch von

---

q. d. Joël 4, 18.: et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

*) So beweisen z. B. Act. 3, 22. 7, 37. durchaus nicht, daß die Juden zur Zeit des Herrn die Stelle Deut. 18, 15. auf den Messias deuteten; Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 7. nicht, daß nach der Ansicht der Juden Moses und die Propheten alle vom Messias geweissagt; Matth 11, 5 nicht, daß die Juden schon vor Jesus Jes. 35, 5 f. 42, 7. auf den Messias gedeutet haben; denn in allen den oben citirten neutest. Stellen, sprechen nicht Juden ihre messianische Erwartung aus, sondern spricht Christus und sprechen Christen.

**) Also z. B. zeigen, daß der Grundsatz: Quemadmodum Goël primus etc. sich bei Philo, Josephus, in den neutestamentlichen Schriften finde.

ihnen macht, ohne welchen er bei einem großen Theile der evangelischen Berichte keinen Anlauf zur mythologischen Erklärung hätte. Das hat er aber unterlassen, und kann damit dem Vorwurfe nicht entgehen, daß er sein Gebäude auf Sand gestellt habe.

Bei einem solche Sachbestande hat Nichts mehr gefehlt, um das Haltungslose der mythologischen Kritik und Exegese Allen, welche sehen wollen, vor Augen zu legen, als das eigene Geständniß des Verfassers, daß er selbst aus dem so ungebührlich erweiterten Inhalte der messianischen Erwartungen jene Bestandtheile der evangelischen Berichte, die aus denselben geflossen seyn müßten, nicht hinreichend zu erklären weiß. Dieses Geständniß liegt in der Anmerkung zu B. I. S. 100. 2. Aufl.: „Daß die A. T. liche Sage selbst „ohne Beziehung auf den Messias in der späteren Zeit manche Um- und Weiterbildung erfuhr, und folglich aus der „theilweisen Unähnlichkeit der Erzählungen „von Jesus mit denen von Moses und den Propheten um so weniger geschlossen werden darf, „daß jene sich nicht aus diesen haben entwickeln „können, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Stellen, „wie A. G. 7, 22. 53. und der entsprechenden Abschnitte bei „Josephus mit der Erzählung des Exodus über den Moses.“

Zwar der gewandte Herr Verfasser gibt seinem Bekenntniß die Gestalt einer apologetischen Bemerkung, aber wir bestehen darauf, daß es ein Eingeständniß des Unvermögens sey, trotz aller Kunst und Mühe die Sache zur eigenen Befriedigung auszuführen. Es liegt nämlich an vielen Stellen des Werkes offen am Tage, daß die alttestamentliche Stelle,

aus welcher ein Mythus geflossen seyn soll, mit diesem keine Aehnlichkeit hat. Um aber die hieraus sich ergebende Blöße der mystischen Auffassung im Voraus zu verhüllen, mußte der Verfasser Beispiele von der bis zur Zeit Jesu erfolgten Umbildung solcher alttestamentlichen Stellen geben, die in dieser Umgestaltung messianisch benützt werden. Die Stellen Act. 7, 22. 57., in welchen allerdings die Bemühungen der Juden sich zeigen, Bestandtheile der mosaischen Berichte sich bestimmter vorzustellen, als die A. T. liche Relation sie gibt, stehen auch durchaus in keinem nur irgend analogen Verhältniß mit den Umänderungen, welche bei manchen von Strauß verwendeten A. T. lichen Nachrichten müßten vorgegangen seyn, wenn die Entstehung der betreffenden Mythen aus ihnen irgend wahrscheinlich werden sollte. So bringt es die einbildungsstarke Bemühung des Verf. höchstens „zu Möglichkeiten." Pure Möglichkeiten aber sind, wie Strauß selbst irgendwo bemerkt, gleich den stärksten Unwahrscheinlichkeiten.

§. 5.

Ueber den Zeitraum der evangelischen Mythenbildung.

Der „auf dem Felde der griechischen Mythologie und „Urgeschichte bewährte Forscher, Otfried Müller *)" urtheilt in seinen Prolegomenen zu einer wissenschaftlichen Mythologie über die Mythen, „daß sie großentheils nicht „auf einen Schlag entstanden sind, sondern sich allgemach „und successiv, unter der Einwirkung gar verschiedenartiger,

*) Vgl. B. I. S. 90. (2. Aufl.).

„äußerer und innerer Zustände und Ereignisse, deren Ein„drücke die im Munde des Volkes fortlebende, „durch keine Schrift befestigte und erstarrte, immer „bewegliche Tradition sämmtlich aufnahm, im Laufe lan„ger Jahrhunderte zu der Gestalt, in welcher wir sie „nun erhalten, ausgebildet haben *)." Legt man den hier gegebenen Maßstab an die Zeit an, welche zwischen dem Leben Jesu und der Abfassung unserer Evangelien liegen kann: so erhellt leicht, daß im schlimmsten Falle kaum von Einem Jahrhunderte, geschweige denn von langen Jahrhunderten die Rede seyn kann, innerhalb derer evangelische Mythen hätten entstehen und die Ausbildung hätten erlangen können, in der sie uns aufs Allergewisseste schon vor der Mitte des zweiten Jahrhnnderts urkundlich entgegentreten, daß also nach dem Urtheile bewährter Mythologen die evangelischen Berichte nach dem Verhältnisse ihrer Abfassungszeit zu der Zeit, innerhalb welcher der Verlauf der erzählten Ereignisse fällt, der mythologischen Auffassung unzugänglich sind.

Herr Strauß glaubt sich dem Gewichte dieses Arguments durch die Bemerkung zu entziehen: „Er (der evange„lische Mythenkreis) ist seinem größten Theile nach nicht „erst in dieser Zeit (von etlich und dreißig Jahren von dem „Tode Jesu bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts) „entstanden, sondern seine erste Grundlage, die A. T. liche „Mythe, schon vor und nach dem babylonischen Exil; die „Uebertragung auf den erwarteten Messias und demgemäße

*) ebd. S. 93 f.

„Umbildung gieng in den Jahren von da bis auf Jesum „vor sich: so daß für die Zeit von der Bildung der ersten „Gemeinde bis zur Entstehung der Evangelien nur noch die „Uebertragung der größtentheils schon gebildeten messiani„schen Sagen auf Jesum, sammt der Modification derselben „im christlichen Sinne und nach den individuellen Verhält„nissen Jesu und seine Umgebung, übrig blieb, während „nur verhältnißmäßig wenige erst völlig neu zu bilden wa„ren *)."

Es hätte die Mühe gelohnt, das numerische Verhältniß zwischen den schon fertigen Mythen, die nur auf Jesus übertragen zu werden brauchten, und denen, die erst entstehen konnten, wenn das Leben Jesu geschichtlich vorlag, zu untersuchen. Es müßte sich nämlich dem Herrn Verfasser ergeben haben, daß nicht jene, sondern diese bei Weitem die Mehrzahl der evangelischen Mythen bilden, wenn man anders, was eine kritische Untersuchung nicht unterlassen darf, aus der Zahl der messianischen Erwartungen jene Stellen ausscheidet, deren Beziehung auf den Messias erst aus der geschichtlichen Kunde über Jesus erkannt wurde, und die sich also zu praktischer Erklärung des Inhaltes der evangelischen Berichte nicht benützen lassen. Die aus dem Urtheile eines bewährten Mythologen entnommene Instanz gegen die Annahme von Mythen bleibt also im Allgemeinen fest. Um so mehr als auch die mythische Uebertragung der messianischen Erwartungen in die Geschichte Jesu nicht viel weniger war, als eine Neubildung von Mythen, welche

*) ebd. S. 100.

ihren gemachten, successiven Verlauf verlangte, und von keiner Befestigung durch die Schrift behelligt und gehemmt seyn wollte.

Hiezu kommt der sehr wichtige Umstand, daß wir in den ersten dreißig Jahren nach Christi Tod nicht jenes dringende Bedürfniß unter den Christen gewahren, mehr als einige wenige Thatsachen aus dem Leben Jesu zu wissen, aus welchem allein sich erklären ließe, wie Vorstellungen die Form von Thatsachen annehmen und allgemein für letztere hingenommen werden konnten. Auf die Apostelgeschichte will ich mich Herrn Strauß gegenüber nicht berufen, auch nicht auf die Briefe des Petrus, Judas und Johannes; selbst von jenen paulinischen Briefen, welche die neuere Kritik nach ihrer Weise in Verdacht gestellt hat, will ich keinen Gebrauch machen. — Der Brief des Jacobus von einem Judenchristen an Judenchristen gerichtet, also gerade aus einer solchen Glaubensvorstellung und an solche Gläubige, bei denen der Drang zu sagenhafter Verzierung des Lebens Jesu vorhanden seyn mußte, falls er irgend unter den ersten Verehrern Jesu existirte, enthält keine Spur von allen den Thatsachen, mit welchen in der dichtenden Sage das Leben Jesu soll ausgestattet worden seyn. Der Brief an die Hebräer, von einem Judenchristen an Judenchristen gerichtet, hat er irgend ein Merkmal von dem Bestreben, sich in Jesu die Erfüllung der messianischen Erwartungen zu denken, in der Weise, wie in den Evangelien dieselbe geschichtartig dargestellt seyn soll? Allerdings zeigt er, daß die Person, die Würde und das Werk Jesu im A. T. schon geschildert sey, aber er zeigt

es auf der Grundlage der sonstwoher erlangten Ueberzeugung, daß Jesus der Christ sey. Nehmen wir nun auch noch die unbestritten paulinischen Briefe vom ersten an die Thessalonicher bis zu dem an die Kolosser: sie zeigen uns allenthalben „junge Gemeinden, begeistert für ihren „Stifter, geschwängert (sic!) mit neuen Ideen, von größtentheils ungelehrten Menschen," nirgends aber „den mythenbildenden Drang und die daraus angeblich hervorgegangene Reihe heiliger Erzählungen." Wir sehen einen zwar begeisterten, aber dabei scharf verständigen und gewissenhaft an der Wirklichkeit haltenden Mann, der sich nicht vornimmt etwas zu wissen außer Christum den Gekreuzigten, und zwar gläubige, aber keineswegs begehrliche Verehrer Jesu Christi, denen der Gekreuzigte göttliche Kraft und göttliche Weisheit war. Dabei ist ihnen allerdings die Geschichte Jesu im Einzelnen wie sie in den Evangelien aufgezeichnet ist, mehr oder weniger zur Kenntniß gekommen, aber durchaus nicht, weil sie die Kunde jener Einzelnheiten zu ihrem Glauben nöthig hatten, also auch durchaus nicht, weil sie sich gedrungen gefühlt hätten „das einfache Gerüste „des Lebens Jesu mit den Gewinden frommer Reflexionen „und Phantasien zu umgeben."

Herr Strauß ist für die Schwierigkeit, welche aus diesem Umstande gegen die mythische Auffassung des Lebens Jesu hervorgeht, unzugänglich gewesen, weil er die so dringende Aufforderung, das Verhältniß der apostolischen Predigt, wie sie in den neutestamentlichen Briefen vor uns liegt, zu dem Inhalte und Geist der Evangelien von seinem Standpuncte aus zu beleuchten, sich gar nicht ge-

stellt hat; ein neuer Beweiß, wie unbegreiflich leicht derselbe seine Sache genommen.

Nicht gar schwer läßt sich's unser Verfasser endlich auch in der Untersuchung über das Alter und die Urheber unserer kanonischen Evangelien werden. Die „angebliche Augenzeugenschaft oder Zeitnähe der biblischen „Schriftsteller in Bezug auf die von ihnen erzählten Bege„benheiten" ist ihm vorerst nur Vorurtheil *)." Sofort faßt er einige der Einwendungen zusammen, welche in der neueren Zeit gegen die äußeren Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der Evangelien erhoben worden **), und gesammelt in De Wette's Einleitung zu lesen sind, zieht daraus das Resultat, es verhalte sich „mit den äußeren „Zeugnissen für die Abfassung unserer Evangelien von Au„genzeugen oder sonst genau Unterrichteten so, daß sie, weit „entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Ent„scheidung ganz auf das Ergebniß der inneren Gründe, d. h. „der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, aus„gesetzt seyn lassen ***)," und erklärt sich über die muthmaßliche Entstehung unserer Evangelien in folgender Weise: „die bestimmten Anführungen nehmen erst nach der Mitte „des zweiten Jahrhunderts ihren Anfang. Die Apostel waren „aller Wahrscheinlichkeit nach, selbst den Johannes nicht „ausgenommen, (er soll um's Jahr 100 n. Ch. gestorben „seyn) über dessen Alter und Ende übrigens frühzeitig gefa-

*) Bd. I. S. 64. (2. Aufl.).

**) ebd. S. 67—72. Vgl. 1. Aufl. S. 62—66.

***) a. a. O. S. 76.

„belt worden ist, noch im ersten Jahrhundert heimgegan-
„gen. Welcher weite Spielraum, ihnen Schriften beizule-
„gen, welche sie nicht geschrieben hatten! Die Apostel zer-
„streut, starben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhun-
„derts nach und nach ab, die evangelische Verkündigung
„breitet sich im römischen Reiche allmälig aus und fixirt
„sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus. Daher
„so mancher mit Stellen unsrer jetzigen Evangelien gleich-
„lautende Spruch, welchen wir bei den ältesten Schriftstel-
„lern ohne Angabe einer Quelle angeführt finden, ohne
„Zweifel aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist;
„bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften
„zu deren einer vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien
„lieferte, aufgefaßt, Schriften, welche Anfangs noch keine
„feste Gestalt, und daher manche Umgestaltungen zu erlei-
„den hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und
„die Anführungen Justin's zeigen. Diese Schriften waren
„zuerst, wie es scheint, nicht nach bestimmten Urhebern,
„sondern nur etwa, wie das Hebräerevangelium, nach dem
„Kreise der Leser benannt, bei welchen jede derselben zuerst
„im Gebrauche war; übrigens ergab sich natürlich die Vor-
„aussetzung, daß die Nachrichten über Jesum von seinen
„Schülern werden aufgezeichnet worden seyn, daher bei Ju-
„stin und Celsus die Ableitung der evangelischen Schriften
„von den Aposteln überhaupt; erst zuletzt hat wohl das Stre-
„ben nach Bestimmtheit veranlaßt, diesen Schriften einzelne
„Apostel und Apostelschüler zu Verfassern zu geben, wobei
„namentlich locale Verhältnisse, welcher Apostel in einer
„Gegend besonders gewirkt hatte, oder in besonderm Anse-

„hen stand, oder auch Sagen, daß dieser oder jener eine „ähnliche Schrift verfaßt habe, zu Hülfe gekommen seyn „mögen *)."

Referent wird über Sinn und Beweiskraft der äußeren Zeugnisse für die Aechtheit der kanonischen Evangelien mit H. Strauß um so weniger rechten; (die bekannten Einleitungen in die Bücher des N. T., namentlich auch die von Hug und Feilmoser setzen leicht in den Stand, sich ein Urtheil zu bilden), da die Frage, ob unsere Evangelien von Aposteln und aus der apostolischen Zeit herrühren, oder nicht, für die Strauß'sche Kritik ganz unerheblich ist, sie möge entschieden werden, wie sie wolle. Angenommen, sie rühren aus der apostolischen Zeit: je nun, gerade bei der Frische der mächtigen Eindrücke, welche die erst kürzlich vom irdischen Schauplatze abgetretene Persönlichkeit Jesu gemacht hatte, mußte erfolgen, was erfolgt ist. Man denke sich eine junge Gemeinde ꝛc. **). Und die in Thatsachen umgewandelten Ideen mußten, je frischer und mächtiger das Bedürfniß war, sie objectiv wirklich zu denken, sobald als immer thunlich, aufgezeichnet werden. Gesetzt unser Evangelium nach Matthäus wäre acht Jahre nach Christi Himmelfahrt abgefaßt worden: gerade diese nächste Zeit mußte Mythen über Mythen produciren, und reicht hin zur Hervorbringung einer solchen Anzahl, wie wir sie im Evangelium nach Matthäus finden. Daß Matthäus Apostel war, hindert die Annahme, daß er Sagen für Geschichte genommen, und

*) S. 72—74.

**) Vgl. oben S. 43.

daß in seiner eigenen Vorstellung die Ideen in Facta sich umgestaltet haben, durchaus nicht. Es müßte ihm „eine „wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn er an allen „Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesu auf„keimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollte ge„genwärtig gewesen seyn" *); ja er konnte dazu weder Lust noch Geschick haben. Oder dürfte er von dem in der jungen Gemeinde unwiderstehlich wirkenden Drange zur Mythenbildung ausgenommen werden? mußte nicht auch bei ihm die Phantasie unaufhörlich in die wirkliche Wahrnehmung und das Verstandesgebiet eingreifen? War er ein begabter Kopf, nun so war er nach dem Charakter jener Zeit und seines Volkes auch poetisch, und es konnte nicht ausbleiben, daß seine Phantasieen sich in ihm selber zu Realitäten verfesteten; war er endlich ein eifriger Verehrer Jesu: so mußte er aus apologetischem Interesse auch mit Absicht, wenn gleich ganz arglos, Manches anders darstellen, als es wirklich sich ereignet hatte. Apostelschüler, wie Marcus und Lucas, mußten ohnehin sehr geneigt seyn, „die Lücken ihrer Kenntniß „von dem Lebensgange Jesu durch mythische Vorstellungen auszufüllen **)." Bei dem altersschwachen Verfasser des vierten Evangeliums konnte eine treue Erinnerung an Das, was er in seiner Jugend erlebt hatte, sich gar nicht erhalten haben.

Die Aechtheit unserer vier Evangelien würde daher der Strauß'schen Kritik nicht im Wege stehen. Aber es könnte

---

*) S. 74.

**) S. 75.

ihm auch in der entgegengesetzten Richtung weit mehr zugegeben werden, als er irgend mit Grund ansprechen kann, ohne daß der historische Charakter unserer Evangelien verloren ginge. Den in der neueren Zeit z. B. gegen die Aechtheit der Evangelien nach Matthäus und Johannes erhobenen Bedenken könnte Jemand leicht durch die Annahme sich entziehen, daß die in jenen enthaltenen Berichte ihrem wesentlichen Inhalte nach wirklich von den beiden Aposteln herrühren, die in ihren Evangelien aber zu Tage liegende Anordnung und Auswahl das Werk einer ihrer Schüler oder sonstigen Bekannten sey. Die Glaubwürdigkeit der Hauptbestandtheile des ersten und vierten Evangeliums bliebe hiebei unerschüttert eine Schranke gegen die Einfälle der mythologischen Kritik.

Doch ihr gegenüber haben wir um so weniger die Obliegenheit, die Gründe für die Aechtheit und frühzeitige Abfassung der Evangelien auseinanderzusetzen, da ja Strauß nicht strenge beweisen will, daß sie unächt und aus weit spätérer als der angeblichen Zeit seyen, sondern nur, daß man aus äußeren Gründen nicht gezwungen sey, die Aechtheit und frühe Abfassungszeit derselben anzunehmen, und wir sofort nur zu untersuchen haben, ob die mythologische Kritik durch innere Gründe, d. h. in der Beschaffenheit der Evangelien selbst ihre Berechtigung habe.

Wie sich ihre Principien uns gezeigt haben, können wir nur geringe Besorgnisse vor ihren „scheinbar gefährlichen Operationen" hegen. Wo statt einer wissenschaftlichen Grundlage baare Voraussetzungen, statt der Sicherstellung und Bereinigung der Quellen die sorgloseste und willkührlichste Ver-

mengung der fremdartigsten und ungehörigsten Dinge, statt unumstößlicher Kriterien lediglich die Schilderung Dessen gegeben wird, was man dafür zu halten für gut und nöthig befunden hat: da kann auch das Talent einer klaren und gebildeten Darstellung, die Gabe überraschender Combinationen, die Kunst gut berechneter Wendungen, und die Accommodation zu gewissen Lieblingsgedanken der Zeit, die wissenschaftliche Schwäche nur vor Denen verhüllen, die zu ernster Prüfung entweder nicht die Kraft, oder nicht die Lust haben.

Wir werden im Folgenden eine Uebersicht der Bemühungen des Herrn D. Strauß in der Kritik und Erklärung des Lebens Jesu geben.

Mack.

II.

Recensionen.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von Joh. Carl Ludwig Gieseler, Dr. der Philosophie und Theologie, und der Leztern ordentl. Professor in Göttingen. Zweiten Bandes vierte Abtheilung. Bonn 1835 bei Adolph Marcus IV. und 555 S. gr. 8.

Gieselers Lehrbuch der Kirchengeschichte nimmt seit 12 Jahren einen ehrenvollen Platz unter den kirchenhistorischen Werken ein und hat seine Zweckmäßigkeit und Brauchbarkeit schon vielfältig sattsam erprobt. Verschiedene haben in verschiedenen gelehrten Blättern und Zeitschriften über dasselbe geurtheilt, und es ist seiner schon von Andern anerkennende Erwähnung geschehen. Daß Gieseler in der That ein Bedürfniß der Zeit verstanden und aufgefaßt hat, und demselben abzuhelfen bemüht war, dafür bürgt die weite Verbreitung seines Werkes unter dem literarischen Publikum, und die rasche Folge neuer Auflagen einzelner Bände vor Beendigung des Ganzen. Im Jahre 1824 erschien die erste Auflage des ersten Bandes, der die Kirchengeschichte vom Beginne der

Kirche bis zum Anfange der Bilderstreitigkeiten 726 fortführt. Im Jahre 1827 folgte eine neue, um 12 Bogen vermehrte Auflage, und dieser im Jahre 1831 die dritte, die wieder eines Zuwachses von 5 Bogen und damit wesentlicher Verbesserung sich erfreute. Die Berufung Gieselers von Bonn nach Göttingen verursachte keine Unterbrechung in der Folge der einzelnen Abtheilungen, und seine Arbeit ist bis jezt bis zur Geschichte der Reformation vorgeschritten. Vier Abtheilungen des zweiten Bandes beschreiben die Geschichte des Mittelalters von dem Anfange des Bilderstreits an bis zum Auftreten Luthers, und von diesen 4 Abtheilungen hat die erste und zweite, wie der erste Band schon die dritte Auflage erlebt, während die beiden lezten Abtheilungen, die dritte und vierte in der ersten Auflage vor uns liegen, der dritte Band aber, in zwei Abtheilungen die neueste Geschichte besprechend, noch zu erwarten ist.

Die Eigenthümlichkeit des Gieseler'schen Lehrbuches bedarf, nachdem schon Andere hierüber referirt haben, kaum noch einer Erwähnung. Es gab eine Periode in der kirchenhistorischen Literatur, wo man gründliche Quellenstudien als steifen Pedantismus verschmähte und durch Geniestreiche und hochtrabende Absprecherei den Mangel historischer Grundlage reichlich ersetzen zu können glaubte. Ein selbstgefälliger Maßstab wird an das, was man auswärts durch Compilatoren von der Geschichte erfuhr, mit erheuchelter Kennermiene angelegt, und jede Zeit tüchtig gehudelt, die in den neuen Zuschnitt nicht passen wollte. Daß auf solche Art oder Unart die Zeiten und ihre charakteristischen Erscheinungen nicht begriffen, ja, daß sie fast durchweg entstellt wur-

den, liegt sicher am Tage, so gewiß, als die kirchenhistorische Literatur im Argen lag.

Darum that eine Erneuerung des Sinnes für Quellenstudien vor Allem noth, und diesen Sinn auch bei Studirenden zu wecken, haben sich Danz *) und Gieseler vorgesetzt, und lezterer hat noch in höherem Grade, als sein Vorgänger sich hierum Verdienste erworben. Die Geschichte liegt bei seinem Lehrbuche in den zahlreichen Noten, welche die interessantesten Auszüge aus den Quellen enthalten, der Text ist nur Auszug der in den Noten gegebenen Ausführung, und Ausfüllung der dort vorkommenden Lücken, gleichsam die Sichtbarmachung des die Noten unsichtbar zusammenhaltenden Bandes. Die Ersprießlichkeit solcher Behandlung der Kirchengeschichte des Weitern zu besprechen, ist hier der Ort nicht, um nicht von Andern Gesagtes wieder zu sagen, gewiß aber ist der von Gieseler gewählte Weg der sicherste, um studirende Freunde dieser theologischen Disciplin mit den Quellen bekannt zu machen, ihre Aufmerksamkeit auf diese und ihre Wichtigkeit hin zu lenken und ihnen zur Uberzeugung zu verhelfen, daß ein reicher Schatz in den Werken der Alten liege und eine lebendige, seelenvolle Anschauung jeder Zeit nur aus ihnen gewonnen werden könne. Daß die von Gieseler beigebrachten Quellenauszüge die Quellen selbst nicht entbehrlich machen können und sollen, wird Niemand bezweifeln, vielmehr sollen jene nur eine Einladung zu den lezteren, ein Vorschmack des in diesen gegebenen Gerichtes seyn.

---

*) Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte. Jena 1818—1826. 2 Bd.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns zum speciellen Referate über die vorliegende und in der Aufschrift bemerkte vierte Abtheilung des zweiten Bandes, die das Neueste ist, was von dem Gieseler'schen Lehrbuche der K. G. erschien. Wenn der erste Band die beiden ersten Perioden der Kirchengeschichte, von Anfang der christlichen Kirche bis Constantin d. G. und von da bis zum Anfange des Bildesstreites enthält, so erfüllt die dritte Periode, vom Anfange des Bilderstreits bis zur Reformation, oder von 726—1517 alle vier Abtheilungen des zweiten Bandes in 5 Abschnitten, von denen der erste von 726—858 (bis Pseudoisidor), der zweite von da bis 1073 (Gregor VII.) der dritte bis 1305 (Anfang des päpstlichen Exils zu Avignon) der vierte bis 1409 (Concil von Pisa) reicht, der fünfte aber die Periode beendigt. Und dieser fünfte Abschnitt der dritten Periode bildet den Inhalt der vorliegenden vierten Abtheilung des zweiten Bandes, die wieder in 6 Kapitel zerfällt.

Das erste Kapitel enthält die Geschichte des Pabstthums in 7. §§., den Vordergrund bilden die drei Reformationssynoden des 15ten Jahrhunderts, nämlich die Concilien von Pisa, Costnitz und Basel, verwebt mit der Geschichte der gleichzeitigen, bei ihnen betheiligten Päbste. Den übrigen Theil dieses Kapitels erfüllt die weitere Pabstgeschichte bis Leo X. und den Schluß des Kapitels macht eine Abhandlung über die Stellung des Pabstthums im Allgemeinen.

Allerdings läßt sich ein tüchtiger Ueberblik über einen Zeitabschnitt nur am Ende desselben und am Ende seiner idealen Reproduktion durch die Geschichte gewinnen, wenn

die Ereignisse der fraglichen Epoche aus ihrer vielfach verschlungenen Verkettung endlich vor unsern Augen sich entwickeln und die Verkettung sich zu lösen beginnt, dennoch ist es, glaube ich, bei einem Lehrbuche der Kirchengeschichte, wie bei dem mündlichen Vortrage dieser theologischen Disciplin nicht nur äußerst ersprießlich, sondern in hohem Grade Bedürfniß, zuerst eine allgemeine Uebersicht der eben abzuhandelnden Zeit ihrer Darstellung selber vorangehen zu lassen und in einigen charakteristischen Zügen, gleichsam allgemeinen Umrissen das Bild dieser Zeit zu verzeichnen, damit diese Verzeichnung der ariadne'sche Faden sey, durch welchen der Zuhörer oder Leser sich in der Masse der historischen Erscheinungen zurechtfinden kann und mittelst dessen er die gegebnen Erzählungen lichtvoll und bewußt aneinander zu reihen im Stande ist. Ebenso darf am Ende eines Abschnittes, oder einer Periode ein allgemeiner Rükblik nicht fehlen, damit noch einmal die ganze Entwiklung der Zeit in ihren Hauptmomenten vor Augen gestellt und das Resultat dargelegt wird, das sie geliefert hat. Nur dadurch ist möglich, eine höhere Ansicht von der Geschichte hervorzurufen und zu erwecken, sie als eine Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, als eine Abwickelung des großen Erziehungsplanes Gottes mit der Menschheit erscheinen zu lassen, und jene niedrige Meinung endlich ganz zu besiegen und zu ertödten, wornach die Geschichte nichts ist, als eine Masse von Thatsachen, durch die Regellosigkeit des Zufalls und die Blindheit menschlicher Leidenschaften zusammengefügt, und ein Lehrbuch der Geschichte nicht anders erscheint, denn als ein mächtiges Arsenal, in welchem die Waffen der Vorzeit

sortirt aufgeschichtet liegen und als ein Repertorium von allerlei Anekdoten und Nachrichten. Soll die Geschichte ein Schlüssel zum Verständniß der Gegenwart, ein Spiegel der Zukunft und eine Lehrmeisterin des Lebens seyn und als solche auch von dem jugendlichen Auge bemerkt werden, dann ist vor Allem Noth, zur Bewältigung ihrer todten Masse hülfreiche Hand zu leisten und dem Freunde der Geschichte den Weg zu zeigen, auf dem er sich zu solcher Bewältigung und zu kräftigem, lebendigem Ueberblik über den Gang der Thatsachen erheben kann. Der Fortschritt der Bildung hat die Geschichte von tausend Unwahrheiten befreit, womit eine kritiklose Zeit sie entstellte, hat aus ihrer Darstellung eine Menge unnützen Zeuges als überflüssigen Ballast hinweggeschafft, hat den Zugang zu den Quellen und das Studium derselben als eine Hauptsache empfohlen und dringend an's Herz gelegt, aber die Zeit hätte ihre Aufgabe nur zur Hälfte gelöst, wenn sie nicht eine höhere Behandlungsweise der Geschichte, als einer Darstellung der Verwirklichung des großen Weltplanes und des göttlichen Erziehungswerkes forderte und verlangte. Und diese Forderung wird nur erfüllt, wenn ein großartiger Ueberblick über den Gang der Geschichte gewonnen wird, und lezterer wird nur möglich gemacht, wenn der schriftliche oder mündliche Vortrag an die Schwingungsknoten der historischen Entwiklung eine lebendige Janussäule hinstellt, die mit durchdringendem Blicke die abgelaufenen und die beginnenden Epochen verbindet.

Hätte es dem Verfasser gefallen, sein Werk durch die eben geforderten Paragraphen zu bereichern, er hätte sicher den Werth desselben erhöhet, und um leichtere Gewin-

nung einer höheren Geschichtsbetrachtung sich noch mehr verdient gemacht.

Im 104ten Paragraph der dritten Abtheilung des zweiten Bandes hatte der Verf. berichtet, daß um das traurige Schisma, welches seit 1378 die Kirche zerrüttete, zu heben und zu enden, die Cardinäle beider Obedienzen, d. h. sowohl von Seite Gregors XII. als Benedikts XIII., ein allgemeines Concil auf den May 1409 ausgeschrieben haben. An dieses nun — freilich ohne dieser Veranlassung neu zu erwähnen — anschließend beginnt der Verfasser den neuen, vorliegenden Band mit der Geschichte der Synode von Pisa im J. 1409. Wie gewöhnlich geht eine Angabe der Literatur über diesen Punkt voraus, wobei wir nur noch die Hinweisung auf die Sammlung der betreffenden Akten bei Harduin und der collectio regia — wünschten, die manchem Freunde der Geschichte zugänglicher sind, als Mansi. Doch dieß ist von geringer Bedeutung. Wichtiger scheint uns die Charakteristik des von den Pisaner Vätern nach Absetzung der beiden schismatischen Päbste neuerwählten Alexander V. früher Peter Philargi aus Kandia, Cardinal und Erzbischof von Mailand, den Gieseler sicher zu hart beurtheilt. Referent ist gar nicht gesonnen, jedem Pabste einen Panegyrikus zu halten, ist sich vielmehr bewußt, wie sehr die Geschichte nicht nur berechtigt sondern verpflichtet ist, strenges Gericht mit denen zu halten, die ihrer erhabenen Stellung als oberste Hirten der Kirche zur unaustilgbaren Schande — Wölfe in Schaafskleidern waren, die Kirche mit Schmach überhäuften und auf das eigene Gewissen eine erdrückende Last von Verantwortung wälzten. Und in die Klasse dieser würde

Alexander V. gehören, wenn er seines heiligen Eides schmählich vergessend, alles guten Willens für's Bessere entbehrend in treuloser Selbstsucht das Pisaner Concil gesprengt hätte, um der lästigen Verpflichtung einer reformatio in capite et membris zu entgehen und schnöde ihr auszuweichen. Aber solcher Art war Alexander V. nicht, und eine harte Anschuldigung seiner ist so ungegründet, als die Behauptung: „die Synode mußte erkennen, daß sich in der Vereinigung mit einem Pabst nicht reformiren lasse.“ Bedenken wir, daß Alexander mit Zustimmung sämmtlicher Väter, wie die Akten des Concils ausdrüklich sagen, die Synode aufgelöst habe, und bedenken wir den sehr ehrenwerthen Charakter Alexanders, dem selbst seine Feinde nichts Schlimmeres nachsagen konnten, als daß er zu gut war; so können wir uns der Vermuthung nicht erwehren, es müßten die Väter und der Pabst äusserst wichtige Gründe hiefür gehabt haben, und können uns nicht überreden, daß Verbesserungsscheu den Pabst zu dem fraglichen Schritte vermocht habe. Was hatte auch Alexander von einer Synode zu befürchten, die ihm eben einen so ehrenden Beweiß hohen, ungetheilten Vertrauens geschenkt hatte, was hatte er für seine Person, für Reichthum und Macht zu gefahren — er, der aufgewachsen in Armuth und Dürftigkeit auf dem päbstlichen Throne ärmer war, als fast jemals zuvor *), und die Freude am Herrschen — zum großen Schaden der Kirche leider nur zu wenig konnte?

*) Platina erzählt von ihm, er habe oft im Scherze gesagt: „ich

Aber nicht blos negativer Weise glauben wir Alexandern in Schutz nehmen zu können, es liegen auch positive Gründe nicht ferne, die ihn und die Väter von Pisa bewogen haben mochten, die Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern auf eine günstigere Zeit zu verschieben. Wohl hatte man bisher viel über Kirchenverbesserung gesprochen, aber eben so gewiß ist, wie Referent schon an einem andern Orte *) sagte, daß es noch immer an deutlichem Bewußtseyn der Mittel fehlte, durch welche selbe zu Stande gebracht werden könnte. Dann aber springt es von selbst in die Augen, daß der Pabst in Verbindung mit den Pisanern keine weiteren Schritte thun konnte, bis daß und zuvor der neue Pabst allgemein anerkannt und zu allgemeinem Ansehen gelangt wäre. Daß dieß aber leider nicht geschah, daß die lang ersehnte, heiß erwünschte Eintracht der Kirche nicht zu Stande gebracht ward; ja daß vielmehr bald eine dreiköpfige Hyder den Weinberg des Herrn verheerte, davon lastet die Schuld nicht auf Alexander V. und nicht auf den Vätern von Pisa, das haben vielmehr jene Fürsten **) zu verantworten, welche den lauten Ruf der Christenheit gering achtend nach Gunst und menschlicher Willkühr die Zwietracht nährten und pflegten.

---

bin ein reicher Bischof, ein armer Cardinal, ein bettelarmer Pabst gewesen."

*) Giesser Jahrbücher 4ter Band.

**) König Ladislaus von Neapel, der Beschützer des abgesetzten Gregor XII. (Angelo Corario) und der König von Spanien die Stütze für den hartnäckigen Benedikt XIII. (Peter von Luna).

Auch darin können wir dem H. Verfasser nicht ganz beistimmen, wenn er sagt, Alexander habe nur Unbedeutendes gewährt. Was er in der 21ten Sitzung (10. Juli 1409), den 22ten (27. Juli) und in der letzten Session (27. August) anordnete, bewilligte, nachgab und verbesserte, war für jene Zeiten nicht so ganz unbedeutend, daß es wie Nichts angesehen werden dürfte. Einmal diente es ja dazu, die Ordnung, welche während des seit 31 Jahren bestehenden Schismas äußerst wankend, ja fast völlig vernichtet worden war, zu befestigen und die Gemüther zu gewinnen, damit aber eben sich die nöthige Grundlage für weitere Verbesserungen selber zu bilden, dann half Alexander der zerrütteten ökonomischen Lage vieler Kirchen mit eigenen Opfern auf, und verzichtete auf manche früheren Einkünfte, die zum Nachtheile der einzelnen Kirchen bisher in die päbstliche Kammer flossen, so die Interkalargefälle, fructus medii temporis. Endlich ordnete er Provinzial- und Diözesansynoden und Capitelsversammlungen der Mönche und Canoniker an, um ein regeres Leben und Streben nach dem Bessern in der Kirche zu erzielen und um in diesen Versammlungen eine tüchtige Vorschule für das Verbesserungsgeschäft in's Leben zu rufen.

Ueber die Zwischenereignisse zwischen dem Pisaner und Konstanzer Concil geht der Verf. zu eilig hinweg, ohne des im Jahre 1412 zu Rom versuchten Concils zu erwähnen. Freilich wurde auf demselben gar nichts geleistet, da es in seiner Geburt schon erstarb und ersterben mußte. Hatte es ja Johann XXIII. in schnöddem Hohne auf seine Pflicht nur zum Scheine berufen, und im Einverständniß mit König

Ladislaus von Neapel, den er auf kurze Zeit aus einem Feinde zu einem Freunde gemacht, die fremden Prälaten durch Besetzung der Päſſe und Wege gehindert, zum Concile zu reiſen. Dennoch mußte dieſes Conciliabulums Erwähnung geſchehen, es fehlte ja ſonſt ein Zug in dem Schandbilde Johann's, aber auch ein Zug in dem Bilde der Zeit, die ſo kräftig ihre Stimme erhob, daß auch ein Johann der Dreiundzwanzigſte ihr nachzugeben ſich entſchließen mußte, aber als Meiſter der Ränke ſchnell das teufliſche Mittel fand, die Chriſtenheit zu höhnen und zu äffen. Iſt es wahr, was ſchon Nicolaus von Clemange und Dietrich von Niem *) erzählen, daß die unvertreibbare Eule als böſes Omen der Eröffnung dieſes Concils beigewohnt habe, ſo dürften wir in ihr ein bedeutſames Bild jenes Kindes der Nacht erblicken, das eben mit dem Heiligen Hohn treiben wollte; hat aber hier nur die Sage der Zeitgenoßen gedichtet, ſie iſt uns dann ſprechender Zeuge, daß die Zeit ſich bewußt war, wie ſehr ſie gehöhnt werde.

Der Geſchichte des Konſtanzer Concils ſchikt Gieſeler gleichſam als Einleitung einen 6 Seiten erfüllenden Auszug aus Gerſon's Schrift: de modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali voraus, wohl in der Abſicht, um die Anſichten der Coryphäen jener Zeit über Pabſtthum und ſeine Stellung zur Kirche, über das Verhältniß eines allgemeinen Concils zum Pabſte, über die Mittel, der Kirche aufzuhelfen u. dgl. als einen guten Behelf zum

*) H. Spondanus in ſeiner Fortſetzung von Baronius ad ann. 1412.

Verständniße jener Zeit und ihrer Erscheinungen darzulegen und in Concreto zu zeigen. So zweckmäßig dieß ist; so gewiß ist es ein Mangel des Nachfolgenden, daß darin das Bild der Konstanzer Synode nicht vollständig gegeben ist, und eben damit eine prüfende Uebersicht dessen, was es leistete und nicht leistete, und worin es hinter den billigen Erwartungen zurükblieb, erschwert wurde. Der Verf. hätte die drei Hauptgeschäfte des Konstanzer Concils namhaft machen sollen: 1) Beilegung des Schismas, 2) Bewerkstelligung der Kirchenverbesserung und 3) Glaubenseinigung und Ausrottung der hussitischen Irrthümer. Ebenso kurz hätte gesagt werden können und sollen: nur das erste der genannten Geschäfte gelang der Synode vollständig, das zweite wurde nur zum Theile erledigt durch einzelne Verbesserungen und durch die Concordate mit den einzelnen Nationen, das dritte mißlang völlig, denn die Glaubenseinigung wurde nicht nur nicht zu Stande gebracht, vielmehr entzündete sich am Holzstoße Hussens die Brandfackel fanatischer, schrecklicher Kriege. Hiemit wäre eine deutliche Uebersicht der Leistungen und Nichtleistungen dieser Synode gegeben worden, und die angebrachten Noten hätten den Kommentar zu diesen wenigen Worten gebildet. So aber, wie der Verfasser die Sache behandelt, sehen wir einmal nicht, was Alles Aufgabe des Concils war, denn der Hussitischen Angelegenheit erwähnt er hier aus übergroßer Furcht vor Wiederholungen mit gar keinem Worte, und läßt so das Bild dieser Synode

unvollständig, und dann können wir auch nicht erkennen, wie weit das Concil seine Aufgabe löste, oder wie weit es hinter derselben zurük blieb, können endlich auch nicht beurtheilen, wie weit das verdammende Urtheil gerecht sey, das der Verf. diesem Concile in sein Grab hinein nachruft. Uns aber erscheint das Konstanzer Concil nicht so werthlos, wie dem Verfasser. Es hatte zwar seine Aufgabe nicht völlig gelöst, aber es hatte doch den Anfang zu einem künftigen besseren Zustand gemacht, hatte das verderbliche Schisma gehoben und kräftig die allgemeine Sehnsucht nach Besserem zum Bewußtseyn gebracht und ausgesprochen.

Die dritte unter den Reformationssynoden des 15ten Jahrhunderts ist die von Basel, die längste und heftigste; welcher der Verf. bedeutende Aufmerksamkeit und größere Ausführlichkeit, als den früheren gewidmet hat. Befremdet hat es den Ref., daß H. G. hier die einschlägliche Literatur minder vollständig angiebt, als sonst zu geschehen pflegt. Einmal fehlt die Angabe von Lenfant's histoire de la guerre des Hussites et du concile de Basle, dann die der berühmten Kommentare des Aeneas Sylvius (nachmals Pius II.) über das Basler Concilium, endlich die einiger andern hieher gehörigen Schriften, wie der vita Eugenii von einem Zeitgenossen und der sehr lesenswerthen Vorrede zum 8ten Bande der collectio amplissima von Martene und Durand.

Im Verlaufe seiner Darstellung S. 55 sagt H. G., das Concil habe seine selbstständigere Haltung in Anknüpfung der Unterhandlungen mit den Hussiten kund gethan, dadurch aufgeschreckt habe der Pabst das Concil aufheben wol-

len. Dieser Angabe glauben wir widersprechen zu müssen. Der vom Pabste zum Vorsitze des Concils bestimmte edle Cardinal Julian Cäsarini hatte dem Pabste durch den M. Johann Pulchripatris von der bisherigen Thätigkeit der Väter des Concils Nachricht gegeben und sich beschwert, daß die Synode nur von so wenigen Prälaten besucht sey. Der Gesandte des Cardinals aber gab, sey es aus Gefallsucht, weil er beim Pabste eine Abneigung gegen das Concil verspürte, oder aus unbegreiflichem Leichtsinn und gedankenloser Geschwätzigkeit eine so übertriebene Schilderung von der Lage der Synode, von der Gefahr, die jeden Bischof hindere, nach Basel zu kommen, weil alle Wege durch Hussiten und den Krieg zwischen Burgund und Oestreich versperrt seyen, von schrecklichen Auftritten in Basel selbst gegen die Geistlichen, von Mißhandlungen und Ermordungen, denen sie ausgesetzt seyen, von allgemeiner Ansteckung der ganzen Gegend durch Hussitische Ketzerei *), daß der Pabst mit Recht zweifeln mußte, ob hier je etwas Gutes zu Stande kommen könne.

Wir wollen hiemit, wie aus dem Gesagten selber erhellet, nicht läugnen, daß der Pabst schon vor der Ankunft des Pulchripatris ungünstig gegen das Concil gestimmt seyn mochte, wohl auch die Aufhebung oder Verlegung desselben wünschte, können aber nicht zugeben, daß Furcht von der selbstständigen Haltung, die das Concil in seinen Unterhandlungen mit den Böhmen kund gab, ihn aufgeschreckt und zur Aufhebungsbulle vermocht habe. War es ja sein Legat, der die Seele dieser Unterhandlungen war, den er zu diesem

*) cfr. Raynald. ad ann. 1431. n. 21.

Zwecke besonders nach Deutschland und Böhmen geschikt hatte, und hätte er vom Concile für sich gefürchtet, so mußte es ihm ja ganz willkommen seyn, wenn dieses sich vor allem in die weitabsehende, langwierige, Zeit und Anstrengung kostende Unterhandlung mit den Hussiten einließ, ohne mit dem ersten Eifer das Reformgeschäft zu betreiben. Aber gewiß hatte Eugen IV. für sich nichts Aehnliches, wie Johann XXIII. zu befürchten, genoß er ja wegen seines ausgezeichnet sittlichen Wandels, wegen seiner Freigebigkeit gegen die Armen, wegen seines Eifers für Religion aller Achtung *). Und gesezt, er hätte für die päbstliche Macht zu befürchten gehabt, so mußte ja die wenig besuchte Basler Synode ihm erwünscht gewesen seyn, indem von so wenigen Prälaten weniger zu befürchten war, als von einer zahlreichen Versammlung. Und dann scheint Eugen die Aufhebung der Basler Synode schon früher gewünscht zu haben, bevor die Synode mit den Hussiten in Unterhandlungen trat, und die Gründe, die ihn zu solchem Wunsche und zur nachherigen Bulle bestimmt haben mochten, liegen nahe. Schon als Cardinal hatte Eugen die Vereinigung der Griechen mit der katholischen Kirche als Lieblingsidee aufgefaßt und aus allen Kräften dahin gewirkt. Er war es auch, der seinen Vorgänger Martin V. veranlaßte, Gesandte an den Kaiser und den Patriarchen von Constantinopel zum Versuche einer solchen Vereinigung abzuordnen **). Bedenken wir nun,

*) Belege bei Raynald ad ann. 1431. n. 3.

**) Martene und Durand, collect. ampl. Tom. VIII. Präf. p. IV.

daß er diese seine Lieblingsidee jezt als Pabst mit neuer Stärke wieder aufnahm und daß sich nun ein Weg zu leichter Ausführung derselben gezeigt hatte, indem die Griechen von den Türken hart bedrängt gegen das Versprechen zeitlicher Hülfe auf ein Concil nach Italien zu kommen und sich hier mit der lateinischen Kirche zu vereinigen versprochen hatten, — bedenken wir all' dieses; so ist leicht einzusehen, daß Eugen und die Cardinäle nicht aus Furcht vor jener vermeintlichen Selbstständigkeitsäußerung, sondern aus andern, den genannten Gründen beschlossen, das nichts versprechende Basler Concil aufzuheben und ein neues nach Bologna auszuschreiben, besonders da der Winter vor der Thüre — es war schon November — und also wenig Hoffnung war, daß Basel von vielen Prälaten besucht werde.

Andere Gründe veranlaßten dann freilich den Cardinallegaten, auf Fortsetzung des Concils zu bestehen und den Pabst zur Genehmigung hiezu zu vermögen, war ja doch der Hauptgrund des Pabstes, daß die Basler Synode wegen der geringen Anzahl anwesender Prälaten wenig Großes verspreche, unterdessen weggefallen, seit auf Julians Ausschreiben an die französischen und deutschen Bischöfe und Aebte, und an verschiedene Fürsten die Zahl der Mitglieder sich bedeutend vermehrt hatte *).

S. 61 und 62 sagt H. Gieseler: „ihre (der Basler Synode) Vertheidiger, unter denen Nicolaus Cusanus der bedeutendste war, äußerten Grundsätze, welche das Pabstthum in seinen innersten

*) Raynald ad ann. 1431, n. 23.

Grundlagen bedroheten.“ Auch dagegen muß Referent protestiren, er kennt das vom Verf. Note m citirte Werk des genannten Cusanus: de concordantia zu genau, als daß er solche Behauptung glauben möchte, hat auch in den Giesser Jahrbüchern für Theologie und Philosophie unter dem Titel: Ansichten über Kirche, Pabst, Concil u. s. w. aus dem fünfzehnten Jahrhundert einen Auszug aus diesem Werke mitgetheilt und verweist deßhalb des Kürzern nur auf jene Mittheilung, durch sie den Beweis führend, daß von einer Bedrohung des Pabstthums in seinen innersten Grundlagen die Rede nicht seyn könne. Nicolaus erkannte zu gut den Organismus der Kirche und die Stellung des Pabsts in diesem Organismus, als daß er die innersten Grundlagen dieser von ihm als göttlich anerkannten Institution bedrohet und angegriffen hätte. Sagt er doch selber: „nicht durch Zufall, sondern nach einer von Gott eingeführten und von den Aposteln gewählten Ordnung entstand unter den Bischöfen ein Unterschied des Rangs und der Administrativgewalt, über Allen aber stehet der römische Bischof, durch göttliche Institution, damit Rom — früher das Haupt des Aberglaubens — nun Haupt der Heiligkeit werde (lib. I. c. 6. und 15.).“ Und weiter: „Christus setzte nämlich den h. Petrus als den ältesten den übrigen Aposteln vor, um alle Trennung zu vermeiden und die Einheit zu erhalten, indem er die ganze durch Liebe vereinigte Kirche in einem lebendigen Mittelpunkte darstellte (lib. I. c. 11.). Diese hohe Würde Petri gieng auf seinen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom über, denn

dieses Vorrecht haftete an dem Stuhle und ist für alle Zeiten dasselbe (lib. 1. c. 15.). Dieser heilige, die Kirche einigende Stuhl wird dauern bis an's Ende der Welt (lib. I. c. 14.)."

Mit der vom Verf. S. 84 und 85 ausgesprochenen Ansicht über den zweiten und unglüklichen Zwiespalt der Basler Väter und des Pabstes ist Referent völlig einverstanden. Die Basler verfuhren vorschnell, luden auf die Kirche das mächtige Unheil eines neuen Schismas und banden sich damit selber die Hände, fortan wohlthätig auf die Verbesserung der Kirche einwirken zu können. Als sie dem ersten Versuche einer Verlegung der Synode sich mit Kraft widersezten, stand das Recht auf ihrer Seite und die allgemeine Beistimmung der Christenheit war der sie lohnende Beifall. Damals haftete auf einer Verlegung große Gefahr, und eine vom Pabste vorgeschlagene italienische Stadt wäre nicht der Platz gewesen, die Auswüchse der päbstlichen Macht abzuschneiden. Jezt aber war dieß schon geschehen, die Synode hatte ihre Absichten auf Beschränkung der päbstlichen Gewalt bereits erreicht und nun war von einer italienischen Stadt nichts mehr zu befürchten. Sollte aber eine Vereinigung mit den Griechen zu Stande kommen; so konnte man, wenn man nur einigermaßen billig seyn wollte, diesen nicht zumuthen, über die Alpen zu reisen und man mußte eine Stadt Italiens zum Versammlungsorte für das Vereinigungsconcil bestimmen.

Den Rest der Geschichte des Pabstthums dieser Zeit bildet eine Schilderung der wenig erfreulichen Päbste am Ende

des 15ten und Anfange des 16ten Jahrhunderts, denen Referent kein anderes Verdienst zuzuschreiben weiß, als daß sie eben durch ihre Unwürdigkeit die göttliche Einsetzung des kirchlichen Primats in noch helleres Licht stellen, denn wäre er eine menschliche Institution, unter solchen Händen wäre er unrettbar zertrümmert worden auf immer. Methodischer und anhaltender hat kein Feind der Kirche zu schaden gesucht, als ein Innozenz VIII., der seinen Namen der Unschuld sich selbst zur beständigen Anklage führte, und ein Alexander VI., dieser Virtuose in jeder Schlechtigkeit. Ihnen hat der Verfasser ihr Recht angethan, wenn er auch strenges, langes Gericht über sie gehalten hat. Zu hart dagegen hat er den edlen Nicolaus V. beurtheilt, diese Zierde des Pabstthums in der Mitte des 15ten Jahrhunderts. Die unter ihm 1448 abgeschlossenen Aschaffenburger Concordate kann Referent so unbillig nicht finden. Wohl gaben sie dem Pabste wieder Manches zurück, was ihm die beiden deutschen Reformationssynoden und die Frankfurter Concordate abgesprochen hatten, allein war denn Rom, wie ihm versprochen war, gehörig entschädigt worden!, und war man denn vorher nicht zu weit gegangen, so daß der Pabst nur mehr einfach in der Stola des Priesters hätte erscheinen dürfen, während die deutschen Bischöfe und Erzbischöfe mit dem Schwerdte der Gewalt umgürtet waren oder im Hermeline der Churwürde prangten? Und dann glaubt Referent, in den einzelnen Artikeln der Aschaffenburger Concordate manches für die deutsche Kirche sehr Vortheilhafte erblicken zu dürfen. Einige — im Verhältniß zu früher — wenige Pfründen sollte der Pabst wieder vergeben, besonders an den Dom- und Collegiatstif-

ten — mit Ausnahme der dignitates majores. — Liegt dieß auch nicht im Sinne der alten Canones, so hat doch diese Praxis im Laufe des Mittelalters oft sehr wohlthätig gewirkt, hat verdienstvolle Männer, die das Unglük hätten, keine adelige Ahnen zu zählen, auf wichtige Posten und Kirchenstellen befördert, während der Kastengeist eines adeligen Capitels dem tauglichsten Manne den Weg hiezu auf immer verschloß. Durch diese Praxis haben die Päbste die Gelehrsamkeit gehoben, haben armen aber talentvollen Männern durch Ertheilung von Benefizien weitere und höhere Ausbildung möglich gemacht, haben diese nachher auf den Leuchter der Kirche erhoben, während die deutschen Hochstiftscapitel vom reinsten Adel zu hochadelichen Cercles wurden, in denen man häufig sans rougir die Wissenschaften nicht treiben zu dürfen glaubte. Was hat die deutschen Bischöfe veranlaßt, eigene und besondere geistliche Räthe zu bestellen, da doch der natürliche Rath des Bischofes nach der Praxis der ältesten christlichen Kirche das Presbyterium, das Capitel der Kathedrale ist, was anders, als weil sie bei den Capitularen jener nur für den alten Adel geöffneten Stifte weder guten Willen, noch die Tüchtigkeit zu diesem Geschäfte vorfinden konnten? Und war es nicht derselbe Grund, der sie veranlaßte, in Minoritenklöstern oder an Collegiatkirchen die Männer zu suchen, denen sie die Geschäfte des bischöflichen Vikars anvertrauen mochten? Es liegen die Listen der Generalvikare und Weihbischöfe von Augsburg und Würzburg vor uns, welche dieß sattsam beweisen.

Und wenn dem Pabste durch das Aschaffenburger Concordat die Annaten mit Modifikationen wieder eingeräumt wurden, so kann Referent auch hierin keine Unbilligkeit von Seite Nikolaus erblicken, der solches forderte, wenn er gleich nicht im geringsten gewillt ist, die Annaten selbst und für alle Zeiten zu vertheidigen. So lange aber Rom allgemeiner Gerichtshof für die christliche Welt war, und dort in den verschiedenen Gerichten hunderte von Rechtsgelehrten angestellt werden mußten, um die Angelegenheiten der verschiedenen Provinzen zu untersuchen, die im Instanzengange oder auf abnorme Weise — hier gleichviel — nach Rom kamen; so lange hatte die christliche Welt auch die Verpflichtung, diese Gerichtshöfe zu unterhalten und die deutsche Regierung glaubte auf dem Aschaffenburger und Wiener Convente hiezu keine bessere Weise dieser Leistung ausfindig machen zu können, als die der Annaten. Ob es von ihr billig und recht war, dadurch die ganze Last auf den Clerus zu wälzen, wollen wir hier nicht entscheiden.

Wenn wir so Nicolaus den Fünften gegen Herrn G. in Schutz nehmen zu müssen glaubten, so stimmen wir andererseits mehr mit seinem Urtheile über Pius II. (Aeneas Sylvius) überein. Wir legen zwar kein so großes Gewicht auf das von Pius II. erlassene Verbot der Berufungen vom Pabste an ein allgemeines Concil, denn diese Appellationen waren wirklich zu großem Unfug geworden, wer immer einer päbstlichen Verordnung sich nicht fügen wollte, that diesen Schritt, um so lange als möglich die Entscheidung seiner Sache hinauszuziehen, und solchem Unwesen mußte gesteuert werden. Aber daß Pius II. die Synode von Kon-

stanz und Basel in Vergessenheit zu bringen, die pragmatische Sanction der Franzosen aufzuheben, die deutschen Concordate auf Kosten der Wahrheit für sich so günstig, als möglich zu intreprettren versuchte, alles dieses zeigt, daß er mit seiner Klugheit und Politik die Zeichen der Zeit ändern und diese nach Gefallen lenken zu können wähnte, während seinem hellen Geiste nicht hätte entgehen sollen, daß vornehme Nichtberükksichtigung der Zeit zum größten Schaden der Kirche gereichen müsse. So gewiß vom Bösen wäre wenn der Pabst wesentliche und nothwendige Rechte seines Stuhles auf dem Altare des kirchlichen Liberalismus opfern wollte, so gewiß ist es vom Bösen, wenn er blind festhaltend am Alten, die neue Zeit nicht verstehend, oder nicht verstehen wollend, durch starre Festhaltung des Unwesentlichen in Opposition mit den allgemeinen Wünschen sich sezt und dadurch zulezt Wesentliches verlieret. Was sollten auch alle diese Bemühungen Pius des Zweiten, selbst wenn größere Hoffnung ihrer Durchführung vorhanden gewesen wäre, der Kirche nützen, was zur Erbauung derselben und zur Besserung ihrer Mitglieder beitragen, so lange man sich so gar wenig bemühete, in einem besseren Clerus, der in christlicher Weisheit und Sittlichkeit voranleuchten könnte, eine sichere Grundlage besserer Zeiten zu gewinnen? Alles Doktern und Ausbessern am Aeußern mußte erfolg- und wirkungslos seyn und bleiben, so lange der Krebsschaden im Innern fest saß, in der alle Beschreibung übersteigenden Unsittlichkeit und Unwissenheit des Curatclerus. Wenn nur ein Zehntheil von dem wahr ist, was uns die Zeitgenoßen von allen Farben hierüber Jammervolles berichten, es ist mehr als genug, um zur Ueberzeugung zu

kommen, daß von einer Kirchenverbesserung die Rede nicht seyn konnte, so lange hier nicht geholfen wurde. Was mochte es auch helfen, wenn immer und immer das Losungswort wiederhallte: „Beschränkung der päbstlichen Macht," wenn die deutschen Concilien ihre besten Kräfte in einem mitunter kleinlichten Kampfe mit dem Pabste verzehrten und Großes gethan zu haben wähnten, wenn es ihnen gelang, wieder etwas von seiner Macht zu beschneiden, — und was konnte es der Kirche nützen, wenn es der römischen Curie gelang, durch die Kunst der Politik und klug geführter Verhandlungen manche Trümmer der entrissenen Rechte mit der Mühe einer Mosaik-Arbeit zu sammeln, was sollte dieses nützen und fruchten, wenn darüber das Eine, was noth thut, übersehen und vergessen ward? Der Augustinergeneral, nachmals Cardinal Aegidius von Viterbo hat auf dieß Eine treffend hingewiesen, wenn er auf der 18ten allgemeinen Synode unter Julius II. im Lateran zu Rom 1512 also sprach: „Daß die Kirche allein durch die Waffen des Geistes groß geworden sey, daß es auf ein Stük Land (oder auf eine Portion unwesentlicher Gerechtsame) wenig ankomme, alles aber auf ihren Reichthum an göttlichen Dingen." Und was dieser Mann im Anfange des 16ten Jahrhunderts sprach, das wußten die großen Männer im 15ten Jahrhundert gewiß auch, aber statt diesen Reichthum an göttlichen Dingen zu fördern, verzehrten sie Zeit und Kräfte in kirchlich politischen Streitigkeiten. Wohl hat die Basler Synode in ihrer 20ten Sitzung (22ten Januar 1435) tüchtige Beschlüsse gefaßt und die Krankheit an der Wurzel angegriffen,

aber sie hat sich selber nachmals der Früchte des Saamens beraubt, den sie ausgestreut hatte. Und wenn später eifrige Bischöfe, wie Ludwig und Philipp von Speier und Andere die Beschlüsse der Basler Synode in die Wirklichkeit treten lassen wollten, scheiterten ihre Versuche an der Widerspenstigkeit ihres Clerus, was nimmer hätte geschehen können, wenn alle Kirchenvorsteher, vom Pabste bis zum entferntesten Bischofe in schönem Vereine und Frieden über dem allgemeinen Vollzuge jener Beschlüße gewacht hätten.

Das zweite Capitel vorliegender Abtheilung enthält die Geschichte der Hierarchie der Landeskirchen und behandelt 1) das Verhältniß der Landeskirchen zum Staate, wohin der Verfasser auch nicht gerade hieher Gehöriges gezogen hat, wie das Verhältniß, in welches sich einige Fürsten — nicht alle, zur römischen Curie sezten, dann bespricht dieses Capitel 2) die inneren Verhältniße der Diöcesanhierarchie, namentlich das Verhältniß der Pfarrer zu den Bischöfen, wie es damals verschieden begriffen ward, und endlich 3) den sittlichen Zustand des Clerus mit den wohlverdienten schwärzesten Farben, aus den Berichten der Zeitgenossen, reichlich entnommen.

Das dritte Kapitel ist der Geschichte des Mönchthums zugetheilt und behandelt 1) die Reformationsversuche in den älteren Orden, besonders die berühmte Bursfelder Congregation, deren Geschichte Referent noch größere Aufmerksamkeit und Bereicherung durch weitere Notitzen gewünscht hätte. Einmal hätte der Verfasser, der ja zu Göttingen diesen Band schrieb, uns recht wohl sagen dürfen, daß Bursfeld in der Nähe dieser Stadt liegt und das einst so berühmte Klo-

ster jezt zu einem einsamen Amthause geworden ist, denn in der Regel schweigen selbst große geographische Werke von dieser einst so wohlthätig wirkenden Stätte, dann hätten wir eine kurze Andeutung der Wirksamkeit dieser edlen Congregation gewünscht, die sich durch 150 Klöster über unser deutsches Vaterland und die Niederlande erstrekte, und endlich wäre wohl eine kurze Geschichte dieser Congregation am Orte gewesen. Der 2te §. dieses Capitels bespricht die Wirksamkeit der Bettelorden, der dritte die neu entstandenen freieren geistlichen Vereine der Brüder des gemeinsamen Lebens, der vierte mit der Aufschrift: „neue Orden" giebt nur Einen neuen Orden an, den der Minimen von Franciskus von Paula gestiftet, wobei der Verfasser der innern Einrichtung dieses Ordens nicht erwähnte, der wie die beiden großen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner in drei Abtheilungen sich spaltete, Mannsklöster, Frauenklöster Tertiarierverein.

Das vierte Capitel: „Innere Geschichte der Kirche" überschrieben, behandelt die Geschichte der Scholastik, der Lehre und des Cultus, der Religionsbildung des Volkes, der kirchlichen Gnaden und Strafen und der Inquisition. Das fünfte Capitel enthält die Geschichte der Gegner der römischen Kirche, das sechste endlich in einem kurzen Paragraphen die Geschichte der Ausbreitung des Christenthums. Ueber diese Eintheilung kann Ref. sich nicht zustimmend erklären. Der Begriff innere Geschichte der Kirche ist zu weit, um eine den übrigen coordinirte Abtheilung bilden zu können, oder gehört denn die Wirksamkeit der Mönchsorden und der sittliche Zustand des Clerus nicht auch zur innern Geschichte

der Kirche? Und doch trennt sie unser Verfasser hievon. Andererseits gehört gewiß die spanische Inquisition, wie sie Staatsanstalt war, nicht zur innern Geschichte der Kirche, und dennoch findet sie in diesem Kapitel ihren Platz. Allerdings war die Inquisition anfangs Sache der Kirche, aber sie war es im 13ten Jahrhundert, nicht mehr im 15ten. Ferner gehört zur innern Geschichte der Kirche gewiß auch die christliche Kunst, dieser aber hat der Verfasser gar nicht erwähnt, so wie er der christlichen Mystik, die in jener Zeit ihren Höhepunkt erreichte, kaum im Vorübergehen gedenkt. In dem fünften Kapitel aber finden unter den Gegnern der römischen Kirche die verschiedenartigsten Männer, manche mit Unrecht ihren Platz, die Humanisten und der edle englische Kanzler Thomas Morus neben den Flagellanten und Manichäern. Referent erlaubt sich, eine andere Eintheilung vorzuschlagen, die ihm sachgemäßer erscheint, mit folgenden Kapiteln: I.) Geschichte der Hierarchie, II.) Geschichte der theologischen Streitigkeiten, III.) kirchliches Leben, IV.) kirchliche Wissenschaft, V.) Ausbreitung des Christenthums. Der schleppende Anhang: „Vereinigungsversuche der orientalischen Kirche mit der römischen" fiele dann weg und würde der Geschichte der Synoden zugetheilt, auf welchen solche Versuche gemacht wurden. In diese genannten Capitel ließe sich dann der ganze Stoff der Geschichte organisch vertheilen.

Zum Schlusse möchten wir noch das Bedenken äußern, ob nicht der zweite Band vorliegenden Werkes mit seinen vier Abtheilungen für ein Lehrbuch zu stark angewachsen sey

und Manches in den Noten enthalte, was nicht nothwendig mit solcher Weitläufigkeit belegt werden müßte. Leichtlich möchte durch gar zu viele reichliche Mittheilungen aus den Quellen der Zugang zu diesen selber eher vermindert als verstärkt werden und so ein Hauptzweck dieses Lehrbuches verloren gehen, was um so mehr zu bedauren wäre, als nur das Studium der Quellen in extenso alle Einseitigkeit aufhebt, die mehr oder weniger jedem Auszuge aus diesen, wie jedem Lehrbuche anklebt.

Hefele.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Joh. Jos. Ign. Döllinger, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität München. Erster Bänd. Regensburg und Landshut, 1836. Verlag von G. Joseph Manz. VIII. und 486 S. gr. 8. 2 fl. 24 kr.

Nachdem H. Dr. Döllinger durch die Bearbeitung der zweiten Abtheilung des zweiten Bandes von Hortigs Handbuche der christlichen Kirchengeschichte im Jahre 1828 das genannte Hortig'sche Werk bis auf die neueste Zeit fortgeführt und beendiget hatte, unternahm er die Bearbeitung eines größeren, umfassenden Handbuches der Kirchengeschichte. Von diesem größeren Werke Döllingers erschienen in den Jahren 1833 und 1835 die beiden ersten Abtheilungen des ersten Bandes, wovon die erste die Geschichte der ersten christlichen Periode bis

Constantin d. G. vollständig enthält, die zweite uns die äußere Geschichte der zweiten Periode darstellt, und wenigstens noch Eine nachfolgende Abtheilung erheischet, um die zweite Periode bis 680 zu beendigen. Das katholisch-theologische Publikum sah der Fortsetzung dieses anerkannt guten und brauchbaren Werkes freudig entgegen und hoffte von der rüstigen Jugendkraft des Verfassers wie von seiner großen Gelehrsamkeit, seinen reichen Quellenstudien und seiner genauen Bekanntschaft mit jeder Art der einschläglichen Literatur baldige Vollendung des begonnenen schönen Werkes. Da änderte der H. Verfasser plözlich seinen Plan, ließ das Angefangene unvollendet, führte nicht einmal die zweite Periode und damit die alte Kirchengeschichte zu Ende, unternahm vielmehr die Bearbeitung und Herausgabe eines kleineren kirchenhistorischen Werkes, unter dem Titel eines Lehrbuches der Kirchengeschichte, welches wir zum Gegenstande gegenwärtiger Relation uns gesezt haben. Fremder Rath und eigene Wahrnehmung haben ihn überzeugt, sagt der Verfasser in der Vorrede, daß ein kürzeres Handbuch oder ein möglichst vollständiges Lehrbuch der Kirchengeschichte von mäßigem Umfange, sowohl zum Selbststudium als zum akademischen Gebrauche für jezt das dringendere Bedürfniß sey, und deßhalb habe er sich entschlossen, die Fortsetzung seines größeren kirchenhistorischen Werkes auf so lange zu unterbrechen, bis das Buch, dessen erster Band hiemit erscheine, vollendet seyn werde. Referent kann sich hiemit nichts weniger, als einverstanden erklären. Die Herausgabe einer umfassenden Kirchengeschichte war an der Zeit und Bedürfniß der Zeit, besitzen wir deutsche Katholiken doch nicht

ein einziges vollendetes Handbuch der Kirchengeschichte von befriedigendem Umfange. Alle die größeren Werke von Stolberg, von Katerkamp, von Locherer, von Othmar von Rauscher sind bis jezt nicht beendiget, werden es zum Theile auch nicht mehr. Deßhalb fand denn auch H. Döllingers Handbuch so bedeutenden Anklang, die lichtvolle Darstellung, der in der zweiten Abtheilung besonders hervortretende Reichthum des Inhalts, der überall sich kundgebende scharfe Verstand des Verfassers bei großer Erudition empfahlen es in weiten Kreisen und mancher jüngere oder ältere Theologe hegte die Hoffnung, es in Bälde beendigt sehen und damit eine Lücke seiner Bibliothek tilgen zu können.

Statt dessen erhalten wir nun ein Compendium, dessen Bedürfniß wir keineswegs einsehen können. Zum Selbststudium ist ein Compendium nun und nimmer geeignet, denn nur dann kann der todte Lehrer — das Buch — den lebendigen Vortrag zum Theile ersetzen, wenn die größte Individualisirung — denn nur in ihr ist das Leben, und das treue Abbild des Lebens — durch das Ganze hindurch herrscht, und dem behandelten Gegenstande eine Aufmerksamkeit gewidmet ist, wie sie die Grenzen eines Compendiums nothwendig überschreitet. Nimmer hätten Stolberg und Katerkamp so großen Einfluß geübt, nimmer wären ihre kirchenhistorischen Werke mit solch lautem ungeheucheltem Beifall von den gebildeten Theologen und Nichttheologen, denen es um Selbststudium zu thun war, empfangen worden, wären sie in der Beschränktheit eines Compendiums aufgetreten. Wer den Drang in sich fühlt, über eine Disciplin sich zu belehren, der will sich

gründlich belehren, will reichliche Kenntniß schöpfen und läßt sich mit dem, was ihm ein Compendium bietet, nimmermehr abspeisen. Jene Zeiten sind Gott Lob! vorbei, wo man all seine Weisheit aus Compendien schöpfte und mit fragmentarischen Kenntnissen allerwärts zufrieden war. Sagt doch der verehrte Herr Verfasser in der Vorrede zur ersten Abtheilung seines grösgern Werkes so wahr und schön: „Wir sind nun in Deutschland dahin gekommen, daß eine blos oberflächliche Kenntniß der hervorstechendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete Niemanden, am wenigsten dem Theologen sonderlich mehr nützen kann, und Bacon's bekannter Ausspruch von der Philosophie hat sich auch auf dem Felde der Geschichte an Vielen bewährt." Bei solchen Ansichten des Verf. hätten wir nicht leicht von ihm ein Compendium für's Selbststudium erwarten mögen.

Anders verhält es sich freilich mit dem zweiten Zwecke vorliegenden Lehrbuches, wornach es auch Compendium für kirchenhistorische Vorlesungen seyn soll. Ohne nach dieser Richtung hin die Brauchbarkeit dieses kleineren Werkes in Abrede stellen zu wollen, können wir doch in dieser Beziehung nirgends das dringende Bedürfniß erblicken, dem es sein Entstehen zu verdanken hat. Hätte der Hr. Verf. sein grösseres Handbuch beendigt, ich glaube jeder Lehrer der Kirchengeschichte an einer deutschen katholisch-theologischen Fakultät hätte seine Zuhörer mit Freude auf dieses Handbuch aufmerksam gemacht, und es ihnen zur gleichzeitigen Benützung mit seinen eigenen Vorträgen empfohlen. Ablesen

aber wird ein Lehrer der K. G. das kleinere Werk so wenig wollen, als das größere, und er wird es zu nichts Anderem gebrauchen, als da er seine Zuhörer darauf hinweist und ihnen empfiehlt, die betreffenden Paragraphe je vor Anhörung seines Vortrages zu durchgehen, um nachher diesen mit desto größerem Nutzen hören zu können. Dazu wäre dann nach des Referenten Ansichten ein compendiöseres Werk noch mehr geeignet gewesen, in welchem nur die Hauptpunkte des im größeren Werke behandelten Stoffes in kurzen, markirten Sätzen, mit wenigen schlagenden und die Aufmerksamkeit spannenden Worten dargelegt seyn mußten. Solches Compendium hätte dann leicht vor jeder Vorlesung von den Zuhörern benüzt werden können, und hätte sie dann auf die Punkte aufmerksam gemacht, bei welchen sie dem mündlichen Vortrage besondere Theilnahme schenken müßten und das größere Handbuch wäre dann stets als Commentar dem Besitzer des kleinen Compendiums von großer Bedeutung gewesen. So aber, wie das Werk jezt vorliegt, hält Referent es für's Selbststudium zu compendiös, für eine Grundlage mündlicher Vorträge zu voluminös. Dann aber kann Referent die Stellung dieses Lehrbuches zum Handbuche nicht gehörig begreifen, es scheint ihm fast, als wolle Ersteres das Leztere verdrängen — und das wird es nimmermehr. Wer aber mag es über sich bringen, zuerst einen Paragraph in diesem Lehrbuche zu lesen und dann dasselbe im Handbuche wieder zu lesen, wird er nicht gleich zum reicher fließenden Rohre geben, um die kostbare Zeit nur einmal zu verwenden? Für Unbemittelte, sagt man vielleicht, wird das Lehrbuch die Stelle des Handbuchs vertreten. Wie

anerkennen das Edle dieser Rükſicht von Herzen, nur hätten dann Handbuch und Lehrbuch mit einander fortſchreiten ſollen, damit jedem Theile das Seinige werde. Zudem iſt auch der Preis des Handbuches bei ſeiner ſchönen Ausſtattung billig geſtellt, und bei allmähligem Erſcheinen der Bände wäre auch die Kaſſe des Minderbemittelten nie zu ſtark in Anſpruch genommen worden.

Anders würde ſich wohl unſer Urtheil geſtaltet haben, wäre vorliegendes Lehrbuch erſchienen, bevor uns H. D. zur Herausgabe des Handbuches Hoffnung gemacht hätte. Wer aber einmal die größere Gabe ſchon in Händen zu haben glaubte, der kann ſich mit der kleineren, die ihm die erſte entzieht, nicht ſo recht völlig verſöhnen.

Das Döllinger'ſche Lehrbuch der Kirchengeſchichte ſoll in drei Bänden erſcheinen. Der erſte vorliegende umfaßt die beiden erſten Perioden der Kirchengeſchichte, bis Conſtantin d. G. 313 und bis zur ſechsten oekumeniſchen Synode 680. Nebſt dieſem enthält dieſer Band noch die drei erſten Kapitel der dritten Periode von 580—1073 (Gregor VII.) nämlich 1) die äußere Geſchichte der Kirche, Verbreitung des Chriſtenthums, 2) Geſchichte der Häreſieen, dogmatiſchen Streitigkeiten und Spaltungen, 3) Geſchichte der Päbſte.

Der zweite Band wird von der dritten Periode noch die Geſchichte der Verfaſſungsformen und kirchlichen Inſtitutionen, dann das Uebrige der Geſchichte des Mittelalters, d. h. die vierte und fünfte Periode enthalten, der dritte die neuere und neueſte Kirchengeſchichte bis 1830 darſtellen.

Der Verfaſſer folgt wieder derſelben Ein- und Abtheilung, die er ſchon in der erſten Abtheilung des erſten Bau-

des seines Handbuches zu Grund gelegt und verzeichnet hat. Dagegen läßt sich nichts sagen, sonderbar ist es aber gewiß, daß er die Geschichte der dritten Periode zweien Bänden zutheilt und so den Zusammenhang äußerlich zerreißt. Sieht man schon bei größeren Werken solche Trennung nicht gerne, so ist sie um so weniger bei einem Compendium gerechtfertigt und immer zu meiden, wenn die Noth sie nicht heischet.

Mit des Verfassers Verfahren, gemäß dessen er sich, um Raum zu ersparen, aller Citationen in diesem Bande völlig enthielt, können wir uns nicht einverstanden erklären. Wohl ersezt die den meisten (nicht allen) Paragraphen an die Stirne gestellte Literatur diesen Mangel einigermaßen und um so mehr, je detaillirter und genauer die Hinweisungen in diesen Angaben sind. Wenn aber nur im Allgemeinen, z B. der 9te Band der Werke Augustins, oder gar die 7 Bände des Cyrill von Alexandrien citirt sind, dann hat solche Hinweisung nicht den gehörigen Nutzen und kann genauere Citate unter dem Texte nicht im geringsten entbehrlich machen. Wenn dem Studirenden — und für diesen ist ja doch hauptsächlich dieses Buch geschrieben, — im Verlaufe eines Paragraphs etwas Bedeutendes auffällt und er darüber genauere Auskunft und gründlicheren Aufschluß wünschet, z. B. in der Geschichte des Nestorianismus, woher wird er Zeit nehmen, die 7 Bände der Werke Cyrills zu durchsehen, und wenn er da das Gewünschte nicht findet, bei Theodor von Mopsvestia, bei Theodoret, bei Leontius und noch vielen Andern nachzuforschen, ob von ihnen ihm nicht der ersehnte Aufschluß zu Theil wird? Ich glaube, es gehört wesentlich zu einem Compendium, das bei einem mündlichen Vor-

trage zu Grunde gelegt werden soll, daß es bei jedem Hauptpunkte, besonders bei jedem nicht völlig klaren, auf die Quellen im Besondern und aufs Genaueste verweise, denn das kann der mündliche Vortrag nicht thun, hierin hat er kräftige Unterstützung vom Compendium zu verlangen. Ich verkenne den Werth dieser allgemeinen Angabe der Literatur an der Spitze jedes neuen Gegenstandes nicht im Geringsten, weiß, welch' freundlicher Wegweiser dieß ist für Jeden, der den fraglichen Theil der Geschichte nach allen seinen Richtungen hin gründlich aus den Quellen heraus schöpfen will, aber ich bin auch überzeugt, daß nur durch specielle Citate bei jedem Hauptpunkt das Studium überhaupt erleichtert, das Quellenstudium aber eingeleitet wird. Gieb die ganze Maße der Quellen — und sie erschrecket, gieb einen einzelnen Theil — und er wird benützt und leitet zu Weiterem fort. Schon im Handbuche ist hierin zu wenig geschehen, ein Mehreres könnte nur zum Nutzen des Buches wie seiner Leser gereichen. Die genannte Literaturangabe vor den einzelnen Paragraphen ist, wie der Verfasser selbst sagt, in der Regel mit Sorgfalt geschehen, so daß die wichtigsten nnd belehrendsten Quellen und Bearbeitungen Anderer genannt sind, doch findet sich manchmal eine Lücke, z. B. §. 9. bei der Geschichte des Manichäismus fehlen die orientalischen Berichte, die gewiß nicht umgangen werden durften, da sie nicht nur Wichtiges, sondern vielleicht gar das einzig Wahre über die äußere Geschichte des Mani enthalten *).

*) Dieser Mangel findet sich auch im Handbuche I. 1, §. 24. S. 241.

Auf die Ungleichartigkeit der Behandlung hat der Verfasser selbst in der Vorrede aufmerksam gemacht. Sie ist auch wirklich nicht unbeträchtlich. Der ersten Periode sind, genau genommen, nur 51 Seiten zugetheilt, während sich die zweite fast über 300 erstreckt. Zugegeben auch, daß die zweite Periode merkwürdigere Erscheinungen biete, und daß die Geschichte der Disciplin und Liturgie, wie sie der Verfasser an das Ende seiner Darstellung der zweiten Periode gesezt hat, auch die Zeit der drei ersten christlichen Jahrhunderte umschließe; so bleibt doch immerhin noch ein bedeutendes Mißverhältniß, das darin nicht seinen gültigen Rechtfertigungsgrund findet, daß der erste Band des größeren Werkes sich bereits in vielen Händen befindet und damit die genauere Behandlung der ersten Periode im Lehrbuche entbehrlich gemacht hat, während solche Ressource für die folgende Periode nicht mehr vorhanden war. Auf solche Weise möchte die übergroße Compendiosität in der ersten Periode auch dem Unbemittelten die Anschaffung der ersten Abtheilung des ersten Bandes vom Handbuche nothwendig machen, während die Reichhaltigkeit des Lehrbuchs in den folgenden Perioden die Fortsetzung des Handbuches entbehrlich zu machen scheinen könnte, welcher leztere Fall der guten Sache selber nachtheilig wäre.

Gehen wir nun zum Einzelnen über. Der Verfasser eröffnet sein Lehrbuch, wie das Handbuch mit Angabe der kirchenhistorischen Literatur, hat aber im Lehrbuche die Angabe der Kirchenhistoriker von Eusebius an bis auf die Reformation übergangen, um diese Alten bei den betreffenden Punkten der speciellen Literatur namhaft zu machen. Allein

es wäre doch zur Uebersicht über den Stand der kirchenhistorischen Literatur erforderlich gewesen, dem Freunde der Kirchengeschichte die Väter dieser Wissenschaft zu nennen, denen diese und dadurch auch er so viele Nachrichten über die Schiksale der Religion und Kirche verdanket. Dann aber mangelt dem Lehrbuche, wie dem Handbuche eine eigentliche Einleitung in die Kirchengeschichte. So viel Unfug nicht selten mit ähnlichen Einleitungen getrieben wird, so ungebührlich selbe manchmal im schriftlichen wie im mündlichen Vortrag die Geduld der Leser und Zuhörer in Anspruch nehmen, so ungemessen viel Plattes, von selbst sich Verstehendes in ihnen nicht selten eine Stelle findet; so sind solche Einleitungen gehörig behandelt, doch immer von hohem Werthe und Nutzen und nicht zu umgehen. Hier war der Platz, eine edlere höhere Ansicht von der Kirchengeschichte aufzustellen und für sie (diese höhere Betrachtungsweise) zum Voraus die Gemüther zu gewinnen, damit diese theologische Disciplin von dem niederen Standpunkte befreit werde, den sie in den Ansichten Mancher — als eine Summe von alten Geschichten — noch einnimmt. Häufig wird das Studium der Theologie mit der Kirchengeschichte begonnen und so gewinnt diese den bedeutendsten Einfluß auf die ganze theologische Richtung und Denkweise ihrer angehenden Freunde. Wohl ist der Verlauf der historischen Darstellung das, was überzeugt, und die Ansichten regelt, leitet und bildet, aber schon im Voraus muß darauf hingewiesen werden, daß die Kirchengeschichte eine Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, sie selber die beste Apologie für das Christenthum sey. Ist dieses geschehen, so werden wir nicht mehr des Breiten den

Nutzen der Kirchengeschichte und ihre Nothwendigkeit für den Theologen durchsprechen müssen, es wird sich von selber ihre Stellung im Kreise der theologischen Disciplinen ergeben und ihr Bedürfniß herausstellen. Dann muß eine solche Einleitung einen Ueberblick über alle Perioden der Geschichte enthalten und die Wendepunkte der Zeiten zeigen und aufweisen, damit der ordnende Geist die Massen bewältigen kann. Aus demselben Grunde muß jeder Periode, wie wir bei Gelegenheit der voranstehenden Recension des Gieseler'schen Lehrbuches zeigten, eine allgemeine Uebersicht, die Charakteristik der zu behandelnden Zeit in sich fassend, vorausgehen, als ein Licht, das dem Leser oder Zuhörer bei Durchwandlung des weiteren, großen Ganges hülfreich und orientirend zur Hand ist.

Der eigentlichen christlichen Kirchengeschichte schikt der Verf. eine Betrachtung über den religiös-sittlichen Zustand des jüdischen Volkes und der heidnischen Völker im römischen Reiche voraus. Dieß wird Jedermann für recht und billig erkennen. Aber warum steht es hier so abgerissen und ohne Verbindung mit der Erscheinung des Logos im Fleische? Das that noth, die Stellung des Christenthums im großen Erziehungswerke Gottes in glänzendes Licht zu stellen, dann wird die alte Welt und ihre Stellung zur neuen begriffen, dann läßt sich einsehen, welches Heil und welcher Segen an die Erscheinung Christi auf Erden geknüpft war und fortan geknüpft ist. Es muß dargethan werden, wie die erste Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden, durch die erste Sünde und ihre zahllosen Kinder zerrissen, hergestellt und die Verbindung mit Gott wieder angeknüpft werden sollte durch

Christus. Die vorchristliche Welt muß dann dargestellt werden als ein Inbegriff von Anstalten Gottes, die Menschheit, welche freiwillig aus dem Reiche Gottes heraustrat, zu neuer Sehnsucht nach diesem Reiche zu führen, zur Wiedererlangung desselben empfänglich zu machen und sie auf die Ankunft dessen vorzubereiten, der die Menschheit mit Gott wieder verknüpfen sollte, Behufs der Wiedergewinnung des göttlichen Reiches. Insbesondere mußte gezeigt werden, wie sich Gott der jüdischen Nation als des Mittels bediente, die Ankunft seines Sohnes zur Grundlegung des neuen göttlichen Reiches einzuleiten und anzubahnen, daß der goldene Faden, der sich durch die ganze jüdische Geschichte hindurchzieht, die Bestimmung des Volkes ist, die Erkenntniß des Einen wahren Gottes mitten unter den Verirrungen des sinnlich-poly- und pantheistischen Heidenthums ungetrübt zu bewahren, das gänzliche Versinken in die äußere Welt durch die stets vor Augen gestellte Jehovaidee zu verhindern, durch die im Mosaismus angeordneten Opfer, ein Vorbild des künftigen großen Söhnopfers für die Welt zu geben, durch die den Vätern mitgetheilten, durch die Propheten bestärkten Verheißungen eines Retters die Hoffnung der Welt stets aufrecht zu erhalten und ihre Sehnsucht hinzulenken nach dem, der da kommen sollte als der erwartete Heiland. Es mußte in großen Umrißen gezeigt werden, wie das jüdische Volk diese seine Bestimmung im Erziehungsplane Gottes während seiner 2000 jährigen Geschichte erfüllt hatte, wie sein Stammvater Abraham durch die Aussonderung von den übrigen Völkern der erste Erzieher des künftigen Volkes geworden, wie Gott dieß Volk auf räthselhaften Wegen geführt habe, damit

es im Glauben erstarke und ein fester Träger der wahren Gotteserkenntniß werde, wie das Gesez der zweite Erzieher dieser Nation, die babylonische Gefangenschaft der dritte und lezte gewesen sey, wie am Ende der alten Zeit, wo in bald dunkleren bald helleren Ahnungen — in Sehnsucht Israel, in Erwartung die Heiden auf die nahe Ankunft dessen harrten, der jene Sehnsucht stillen und diese Erwartung befriedigen könnte, wie da Johannes in der Wüste und an den Ufern des Jordan auftrat und mit großartigem Fingerzeig auf den Begründer des neuen Gottesreiches hinwies.

Auf gleiche Weise mußte die Geschichte des Heidenthums begriffen und dargestellt werden, wie die alte Welt ihren Bildungslauf vollendet, das Höchste im äußern Leben errungen haben mußte, ehe die neue Welt mit dem Christenthum beginnen konnte. Es mußte gezeigt werden, wie die heidnische Welt vergebens in der Herrschaft, im staatlichen Leben, in der Schönheit und Kunst, in der Wissenschaft, in der Philosophie und Moral ihre Befriedigung gesucht habe, und bis zu dem Punkte hingeleitet werden mußte, wo sie sich gestehen mußte, daß sie sich selber nicht helfen könne und eines göttlichen Erlösers bedürfe. Erst, wenn die alte Welt so gezeichnet ist, dann kann die Kirchengeschichte mit der Darstellung der neuen Heilsanstalt auftreten, dann sehen wir hinein in die Geheimnisse der Geschichte. Gewiß hat dem H. Verfasser, als er den ersten Paragraph schrieb, dasselbe vorgeschwebt, was wir eben entwickelten, aber seine Darstellung giebt nur die historische Basis und die geschichtlichen Data für solche Betrachtung. Der zweite sehr reichhaltige Paragraph führet die Aufschrift: „Der Anfang der Kirche,“

nach der gegebnen Entwiklung würden wir gesagt haben: „Anfang der neuen Heilsanstalt.“ Leicht mißdeutbar ist es wenn der Verfasser diesen §. also beginnt: „die Kirche Christi wurde vollendet durch die Sendung des h. Geistes.“ Allerdings erkennen auch wir im Pfingsttage den zweiten Geburtstag der Kirche, den Tag ihrer Beglaubigung als eines sichtbaren Vereins vor der Welt, aber die neue Heilsanstalt und damit ihre Geschichte, beginnt eigentlich mit der Nacht, in welcher der Tag für die Welt aufgegangen ist.

Ueber die Ereignisse der apostolischen Zeit führt uns der Verfasser mit einer Schnelligkeit hinweg, daß wir billig erstaunen, uns so frühe am Ziele dieser Epoche zu sehen, und dennoch, wenn wir zurükblicken, ist jedes bedeutenden Ereignisses Erwähnung geschehen in einer Kürze, und Schärfe, wie sie dem Compendium für mündliche Vorträge gebührt. Gleich darauf führt er uns freilich in der Ausbreitungsgeschichte bis ins 4te Jahrhundert hinein, was wir nicht billigen können, was aber geschehen mußte, und sich stets in jedem kirchenhistorischen Werke wiederholt, in dem die Periode nicht in einzelne Abschnitte zerfallen. Mit größerer Ausführlichkeit, als bei dem rein Historischen verweilt der Verf. bei den Ursachen der schnellen Ausbreitung des Christenthums, den Hindernissen derselben, und den Gründen und Vorwänden der Verfolgungen. Unter Leztern ist der Hauptgrund berührt, aber nur leise berührt, und doch ist er es allein, der genügende Antwort giebt auf die nothwendige Frage, was doch die sonst so tolerante römische Politik vermocht haben könne, so feindlich gegen die christliche Gemeinde aufzutreten, habe sie doch sonst jede religiöse Meinung geduldet,

warum diese so heftig verfolgt? Und waren es nicht häufig die besseren und tüchtigeren, für den Staat besorgtesten Kaiser, welche als die heftigsten Feinde des Christenthums auftraten? diese nothwendig sich aufdringende Frage läßt sich durch alle übrigen äußeren Gründe nicht gehörig beantworten, so lange wir nicht erkennen, daß die römische Politik wohl einsah und einsehen mußte hier handle es sich nicht um Duldung einer religiösen Meinung und Sekte, hier gelte es vielmehr einen Kampf um Seyn und Nichtseyn. Rom war mit seinen Göttern groß geworden, in dem Sturze dieser mußte es nun seinen eigenen Untergang sehen. Hätte sich vom alten Rom das Heidenthum trennen lassen, hätte die heidnische Religion blos in den Herzen der Römer geherrscht, ohne Eins geworden zu seyn mit dem Staate, nie würde die Welt einen so großen Gegenkampf gesehen haben, die christliche Wahrheit hätte die Lüge des Heidenthums stille und geräuschlos besiegt in den Gemüthern und aus dem heidnischen Rom wäre unmerklich ein christliches geworden.

Die Geschichte der judaisirenden Sekten, wie sie der Verfasser §. 7. giebt, scheint zu sehr von ihrem Zusammenhange mit dem Gnostizismus abgetrennt und losgerissen zu seyn. Unverkennbar zieht sich durch diese judaisirende Sekten eine gnostische Steigerung hindurch. Nicht blos Judenthum und Christenthum sind die Faktoren, aus denen als Produkt jede dieser Ansichten besteht, als dritter Faktor zeigt sich vielmehr bald dunkler bald klarer eine gnostische Richtung, weßwegen diese Sekte „judaisirende Gnostiker genannt werden dürften, während Basilides, Valentinus und Andere durch die Benennung heidnische Gnostiker von ihnen

getrennt würden. Am schwächsten zeigt sich unter den judaisirenden Sekten das gnostische Element bei den Ebioniten, sich kaum kundgebend in der Lehre von der Verbindung einer göttlichen Ausstrahlung mit dem Menschen Jesus bei der Taufe am Jordan. Die zweite Stufe im jüdischen Gnosticismus nehmen die Nazaräer ein, bei denen der Dualismus schon unverkennbar hervortritt, diesem Dualismus gesellt sich bei Cerinthus die Emanationstheorie bei und dadurch hat der jüdische Gnosticismus seine dritte und oberste Stufe erreicht. Der H. Verf. aber trennt judaisirende und gnostische Sekten völlig und gänzlich und zählt den Cerinthus lezteren bei, ohne verschweigen zu können, daß bei diesem Häretiker gnostische und jüdisch-ebionitische Irrthümer in einander fliessen, was ein Fingerzeig für unsere Ansicht ist.

In der Geschichte des Valentinischen Gnosticismus hat der Verf. auf die Haupteigenthümlichkeit und den Hauptvorzug dieses Systems mit keinem Worte hingewiesen. Dieser Vorzug bestehet ja darin, daß Valentinus unter allen Gnostikern allein den unwissenschaftlichen ewigen Dualismus überwand und an seine Stelle nur ein einziges ewiges Prinzig mit zwei abgeleiteten sezte. Nur der Bythos ist ewig. Aus den Thränen und Leidenschaften der unglüklichen Katosophia entstand die Materie, indem sich ihre Gemüthsbewegungen zu solcher hylischen Masse consolidirten. Diese gewordene Materie hatte der Demiurgos, gleichfalls ein abgeleitetes Wesen, zu bilden und zu einem κόσμος zu gestalten. So nehmen nebst dem ewigen Bythos die nicht ewige Hyle und der Demiurg als abgeleitete Prinzipien eine Hauptstelle

ein und ihnen conform laufen dann die drei Klassen der Menschen, pneumatische, hylische, psychische.

Die Antitrinitarier, Unitarier oder Monarchianer theilt der Verfasser mit Richtigkeit und scharfer Kürze in die beiden Klassen der Gegner der Gottheit Christi und der Patripassianer, präcis den eigenthümlichen Charakter jeder dieser Klassen bezeichnend. Aber im Verlaufe der Darstellung sondert er die einzelnen Häretiker selber nicht scharf nach der gegebenen Abtheilung und namentlich steht Paulus von Samosata nicht an seinem Platze, wie denn auch seine nicht unbeträchtliche äußere Geschichte zu kurz abgethan ist.

Bei der Geschichte der Montanisten §. 11. erfahren wir nicht, welchem Jahrhunderte ihr Stifter und sie selber angehören. Sonst enthält dieser Paragraph noch die Geschichte der quasi montanistischen Lehre des Hierakas, eines gelehrten Aegypters und die Streitigkeiten über Paschafeier und den Chiliasmus, während der folgende §. den Novatianern und dem Streite über die Ketzertaufe zugetheilt ist.

Wenn wir der Geschichte des Osterstreites genauere Berüksichtigung von Seite des Verfassers und größere Ausführlichkeit gewünscht hätten, so daß besonders die Gründe hervorgehoben worden seyn möchten, womit die römische Kirche gegen die alttestamentliche Verordnung ihre Praxis unterstüzte und weßhalb sie eine Abweichung in einer solchen Disziplinarsache nimmer gedulden wollte; so müssen wir Aehnliches auch rüksichtlich des Ketzertaufstreites bemerken, dem wir eine ähnliche Behandlung gewünscht hätten, wie die, die ihm Katerkamp und auch Hr. Döllinger im Handbuche gaben.

Das dritte und lezte Kapitel der ersten Periode handelt von

der Verfassung der Kirche, als einer sichtbaren, von Christus gestifteten Gemeinde, von dem urchristlichen Unterschiede zwischen Clerikern und Laien, oder zwischen speciellem und allgemeinem Priesterthume der Christen, von der urchristlichen Einsetzung des Episkopats und seiner Ueberordnung über das Presbyterium, als einer wesentlich verschiedenen und niederern Stufe in der kirchlichen Hierarchie, von dem Verhältniß zwischen Bischof und Presbyter, und von den übrigen Stufen des Clerus, dann von Errichtung der Landgemeinden, Aufstellung von Landbischöfen und von der Art und Weise der Besetzung kirchlicher Aemter. In einem zweiten Paragraphe behandelt dieses Capitel die Metropolitanverbindung, die Synoden, die kirchliche Einheit und den Primat. Damit ist dann die Geschichte der ersten Periode beendigt, denn die Darstellung der Disciplin und des Cultus, wie beide sich in den ersten 3 Jahrhunderten gestaltet, verbindet der Verf. mit der Geschichte derselben in den vier weiteren Jahrhunderten zu Einem Ganzen, um Wiederholungen und Zerstückelungen des fraglichen Gegenstandes zu vermeiden.

Das erste Kapitel der zweiten Periode beschreibt die äussere Geschichte der christlichen Kirche im römischen Reiche. War diese äussere Geschichte der Kirche während der vorhergehenden Periode in den Verfolgungen verzeichnet, die sich der heidnische Staat gegen seine christlichen Unterthanen in immer steigendem Grade erlaubte, bis diese Feindschaft in dem höchsten Punkte ihrer Spannung brach und allgemeiner Religionsfreiheit Plaz machte, so bietet uns die äussere Geschichte dieser neuen Periode eine ähnliche Steigerung. Von dem Indifferenzpunkte der Reli-

gionsfreiheit aus machte sich das Christenthum als Staatskirche immermehr mit Beschränkung der Heiden durch die Staatsgewalt geltend, bis im sechsten Jahrhundert 529 und 534 unter Justinian Edikte erschienen, die auf das Heidenthum Todesstrafe sezten. Eine kurze Episode dieser neuen Gestaltung bildete die Regierung Julians, als das lezte Aufflakern des Heidenthums, bis dieses endlich verdorben und in der Wurzel erstorben allmählig spurlos zusammensank, nachdem es noch seine lezten krampfhaften Anstrengungen in geistiger Befehdung, respektive Verspottung und Verleumdung des Christenthums versucht hatte. Alles dieß beschreibt der Verfasser im 15 und 16ten §. kurz und bündig, doch immer das Handbuch als Commentar zum völligen Verständniß voraussetzend. Sodann im zweiten Kapitel behandelt der Verfasser die Schiksale der Kirche ausserhalb des römischen Reichs und unter den germanischen Völkern, so wie den neuen Feind des Christenthums, den Islam. So weit gehet denn auch die schon erschienene zweite Abtheilung des größeren Werkes, das Weitere haben wir nun losgetrennt von dem Handbuche zu betrachten. Vor allem sind es die wichtigen dogmatischen Streitigkeiten und Spaltungen während dieser Periode, deren Darstellung uns hier zuerst begegnet. Ihre Reihe eröffnet §. 25. die Donatistische Spaltung, welcher der Verfasser die erste Meletianische in Aegypten anhängt, ohne sie aber auch im Ausdruck und in der Bezeichnung scharf von dem zweiten Meletianischen Schisma, dessen Schauplaz Antiochien war, zu sondern, was zur Vermeidung von Verwechslungen und Behufs der Verständlichkeit für minder Bewanderte nicht hätte fehlen sollen.

Die Stellung der arianischen und der verwandten Häresien in dem Entwiklungsgange des christlichen Bewußtseyns hat der Verf. auf eine befriedigende, die Wissenschaft und den richtigen Blik in die Geschichte fördernde Weise entwickelt und dargestellt, so wie er in der Geschichte dieser Häresien das Dogmatische wie das Historische, auf das es hier ankommt, gegeben hat. Sicher aber hätte er das Verständniß dieses vielfach verschlungenen Handels und die Hineinsicht in den eigentlichen Charakter jeder der auftretenden häretischen Parteien in bedeutendem Grade erleichtert und gefördert, wenn seine Darstellung die Hauptpunkte der häretischen Ansichten markirter gegeben, durch den Druk schon ausgezeichnet, mit den Stichworten aus den Quellen (z. B. ἦν ὅτε οὐκ ἦν) notirt hätte. Dadurch wäre die Aufmerksamkeit der Leser auf diese Hauptpunkte besonders hingerichtet und bei ihnen fixirt worden, diese besonders markirten Notitzen hätten feste und sichere Anhaltspunkte für jede weitere Entwiklung gegeben, und es unmöglich gemacht, die Hauptsachen zu übersehen und so den Faden, der allein zurechtweist, zu verlieren. Der schon mit dem Gegenstande Vertraute kann freilich einer solchen Stütze und Krüke entbehren, denn er weiß ja zuvor schon, auf welche Punkte er besondere Aufmerksamkeit hinlenken muß, aber für den, der das erstemal hier mit der Geschichte des arianischen Streites bekannt wird, wird die Orientirung nicht so sehr leicht seyn und leichtlich möchte er sich nicht ohne Mühe völlig zurechtfinden. Außerdem hätte schärfere und prägnantere Vergleichung der verschiedenen Ansichten unter sich und mit der Kirchenlehre zu einem tieferen Verständniß dieses Streites

und zur Würdigung desselben förderlich beigetragen, zugleich aber auch gründlichere Einsicht in das kirchliche Dogma bewirkt und erzielet. Das ist bei allen Darstellungen dogmatischer Streitigkeiten gewiß immer Hauptaufgabe des schriftlichen und mündlichen Vortrags, daß der Leser und Zuhörer auf einen Standpunkt gestellt wird, auf dem er die eigenthümlichen Ansichten jeder Partei in ihren charakteristischen Zügen, ihre Verwandtschaft und Verschiedenheit unter einander und ihr Verhältniß zur Wahrheit, deren gebrochene Reflexe jene Gegensätze sind, deutlich und klar überschauen kann, denn dann nur ist es möglich, vom Strome der Darstellung nicht bewußtlos hingerissen zu werden und die Masse bewältigen, wie ein eigenes gründliches Urtheil sich bilden zu können. Mag man mit möglichster Vollkommenheit die Geschichte des vielgestaltigen Arianismus erzählen, das gewonnene Resultat wird immer gering seyn, wenn nicht dargelegt wird, wie sich die ursprünglich Arianische Lehre zur Eunomianischen, beide zur semarianischen, diese drei zur pneumatomaschischen, dann zur apollinarischen und endlich diese alle zusammen sich zur Kirchenlehre verhalten, der noch schwächeren Nüancen nicht zu gedenken. Auch in einem Compendium und bei beschränktem Raum kann dieß mit wenigen aber prägnanten Worten geschehen, und muß geschehen, wenn das Lehrbuch vollen Nutzen stiften soll. Ebenso verhält sich die Sache mit der Pelagianischen, semipelagianischen, augustinischen und kirchlichen Lehre über die Gnade und Gnadenwirkung, und mit den verschiedenen Ansichten über die communicatio idiomatum. Auch dadurch wäre vorliegendem Lehrbuche ein Vortheil erwachsen, wenn das Eigen-

thümliche mancher dogmatischen Formeln, die in jener Zeit zur Versöhnung der Parteien, oder als Ausdruk ihrer Ansichten versucht und aufgestellt wurden, kurz in den entscheidenden Worten angegeben worden wäre. Was soll es den Leser nützen, z. B. von den verschiedenen Sirmischen Formeln Erwähnung zu finden, wenn er das Eigenthümliche dieser Formeln nicht kennt, oder vor Augen hat.

Die Behandlung der Origenistischen Streitigkeiten im 27ten §. konnte den Referenten nicht befriedigen, genauer hat sich der Verf. in den Pelagianischen und semipelagianischen Streit eingelassen und die dogmatischen Fragepunkte mit großer Ausführlichkeit betrachtet und behandelt, vielleicht mit einer die Grenzen eines Compendiums überschreitenden Detaillirung, wenigstens ist Referent der Ansicht, daß die Hauptpunkte dieser Controversen, ganz kurz und präcis gefaßt werden können, wenn man das Gleichniß vom Kranken und Arzte, dessen sich Cassianus — der große Semipelagianer bediente, weiter verfolgt, wie dieß Referent im zweiten Hefte des Jahrgangs 1836 dieser Quartalschrift in der Recension von Ritters Handbuch der K. G. Bd. I. Aufl. 2. versucht hat.

Am wenigsten hat den Referenten der kurze Bericht über die Prädestinatianer befriedigt. Diese Theorie hängt nicht nur genau mit dem Palagianischen und Augustinianischen Streite zusammen, sondern auch mit den späteren Ansichten Gottschalks, und die Prädestinationslehre bildet einen so bedeutenden Punkt in der christlichen Theologie, ist aber auch zugleich so leicht und so vielen Mißverständnissen ausgesetzt, daß der H. Verf. diese Gelegenheit

hätte ergreifen sollen, die verschiedenen Ansichten hierüber prüfend auseinander und gegen einander zu halten. Statt dessen sagt er blos, daß die Geschichte nur Einen Prädestinatianer kenne, den Presbyter Lucidus in Gallien, und daß dieser seine Ansicht von einer doppelten Prädestination nachmals wiederrufen habe. Aber war Lucidus wirklich der Einzige, der eine doppelte Prädestination lehrte, hatten nicht auch Fulgentius von Ruspe und mit ihm viele unklaren Anhänger Augustins, der Verfasser des Praedestinatus und Andere dieser Theorie gehuldigt, die nachmals Gottschalk wieder zur Sprache gebracht hat? Ja auch Augustin ist ein Prädestinatianer, auch die Kirche lehrt die Prädestination, aber welcher Unterschied zwischen diesen verschiedenen Theorien? Hier war der Ort, das Irrige und das Wahre in diesen Theorien in Kürze zu zeigen. Pelagius und die Semipelagianer konnten von keiner Prädestination sprechen, denn bei ihnen ist es der Mensch, der selig werden will und denn auch kann, oder nicht will. Die strengen Prädistinatianer sprechen von doppelter Vorherbestimmung, der Einen zur Seligkeit, der Andern zur ewigen Verdammniß. Gemildert ist diese Lehre bei Augustin. An sich, sagt er, sind eigentlich alle Menschen der Verdammniß schuldig, aber aus Barmherzigkeit wählte Gott Einige aus, schenkte ihnen seine Gnade und verlieh ihnen die Gabe der Beharrlichkeit, d. h. prädestinirte sie. Die andern werden unselig, und können, wenn sie gut handeln wollen, es nicht thun. Wenn die strengen Prädestinatianer, wie gesagt, eine doppelte positive Vorherbestimmung annehmen; so kennt die Lehre Augustins nur Eine positive, die zur Seligkeit, die andere ist

blos negativ, Gott hat die Uebrigen nicht an sich gezogen. Wollte dieß heißen, Gott *will nicht*, daß sie selig werden, er überläßt sie ohne ihre besondere Schuld dem Verderben, will ihnen nicht seine Gnade geben, so läge auch diese Behauptung nicht im Sinne der Kirche, denn Gott will, daß *Alle* selig werden. Aber bei diesem seinem Willen muß er sie *als freie* Wesen selig machen wollen, darum wirkt a) die Gnade nicht unwiderstehlich, der Mensch kann sie von sich stossen, Gott konnte uns *schaffen ohne uns*, aber kann uns nicht erlösen ohne uns d. h. ohne unsern Willen, ohne daß wir mit freiem Willen in das Erlösungswerk Christi eingehen, — Gegensaz zur positiven Vorherbestimmung der strengen Prädestinatianer; b) Seine Gnade giebt aber Gott nach unergründlichem Rathschlusse nicht Allen auf *gleiche* Weise, sondern erwählt besondere Menschen unter Andern aus und theilt ihnen ebenso gewiße bestimmte Gnadenmittel mit, durch deren Gebrauch sie unfehlbar selig werden, — gratia specialis oder efficax, Gegensaz zum Pelagianismus; c) wer aber *nicht selig* wird, wird es nicht deßhalb, weil Gott ihn durchaus nicht beseligen wollte, sondern er hat die ihm ertheilte göttliche Gnade gratiam sufficientem, durch die er auch hätte selig werden können, ohne die besondere Gnade der Prädestinirten zu haben, von sich gestossen — Gegensaz zum decretum speciale reprobationis und zur negativen Seite der Augustinischen Theorie.

Von diesen Gesichtspunkten aus hätte sich die Prädestinationstheorie, wie sie die Prädestinatianer, die unklaren Anhänger Augustins, dann dieser selber in verschiedenen Abstufungen und Beziehungen zur Kirchenlehre den laxen ratio-

naliſtiſchen Pelagianern gegenüber zum Theile auf extreme Weiſe ausſprachen, in aller Kürze und doch leicht faßlich darſtellen laſſen.

Eine Hauptrolle in der Geſchichte der zweiten chriſtlichen Periode ſpielen die Streitigkeiten über die communicatio idiomatum, und der Verfaſſer hat dieſem Gegenſtande nicht unverdiente große Aufmerkſamkeit geſchenkt, hätte aber nicht ſelten den Zweck eines Compendiums im Auge, mit mehr Bündigkeit erzählen dürfen, wodurch die Klarheit und Deutlichkeit nur hätte gewinnen können.

In dem fünften Kapitel, dem reichhaltigſten im ganzen Werke hat ſich der Verf. viele Mühe gegeben, die Praxis der Kaiſer in kirchlichen Angelegenheiten durch paſſende Auslegung ihrer Schritte mit dem richtigen Verhältniße der Staatsgewalt zur Kirche in Einklang zu bringen. Und geſezt auch, der Verfaſſer habe es in der Regel mit Glük verſucht, ſo könnte es ihm doch nicht in allweg gelingen — aus drei wichtigen Gründen. Bei einigen Kaiſern war es wirklich hohes, überfließendes Intereſſe an den Angelegenheiten der Kirche und der Förderung ihres Wohles, was ſie zu einer Ueberſchreitung der natürlichen Grenzen der Staatsgewalt und zu einem Hinübergreifen in's rein Theologiſche verleitete, wie z. B. Conſtantin mit arianiſchen Biſchöfen auf der Synode von Nizäa in höchſt eigener Perſon ſich herumzankte. Bei anderen war es eine Steigerung der damals den Griechen allgemeinen theologiſchen Diſputirwuth, die jeden Laien zum Theologaſter machte und dem Kaiſer die Meinung beibrachte. er ſey berufen und auserwählt, mit der Schärfe ſeines Geiſtes und der Kraft ſeines Wortes

die beruhigende Sentenz und Bekenntnißnorm zwischen die streitenden Parteien zu stellen. Solcher Meinung verdankten das Henotikon Zenos 482 die theologischen Edikte des Justinian 544 des 551 in der Angelegenheit der drei Kapitel die Ekthesis des Heraklius 639 und der Typus des Constans 648 das Entstehen. Und endlich waren es meist selber die Ränke von heimlich häretischen Hofbischöfen, welche den Kaisern in's Ohr sezten, die Rolle von Glaubensgesezgebern spielen zu können und zu sollen. Aus diesen Gründen war ein Ueberschreiten ihrer natürlichen Grenzen als Beschützer der Kirche von Seite der Kaiser nicht selten, und Manchem lag die Versuchung nicht ferne, in diesen stürmischen, zerrissenen Zeiten sein Ansehen, wenn auch über Gebühr zur Beruhigung der Kirche ausdehnen zu wollen, und aus einem Schuzherrn der Kirche ein Herr derselben zu werden. Wir dürfen solches ohne Umschweif gestehen, mochten auch Menschen die Schranken durchbrechen, die die weise, heilige Gottheit dem Staate und der Kirche gesezt hat, mochte die weltliche Macht mit gewaltigem Arme in's Gebiet der Kirche nicht selten unbefugter Weise hereingreifen, oder wie im Mittelalter der geistliche Hirte die Rolle eines irdischen Gewalthabers spielen, die Grenzen zwischen Staat und Kirche stehen ewig fest, und nur aus ihrer Beachtung, aber auch aus dem harmonischen Zusammenwirken beider erwächst beiden das Heil.

Eine eigenthümliche Bereicherung giebt der §. 38.: Die Reihenfolge der römischen Bischöfe. So wenig solche Aufzählung von Päbsten, Regenten, Concilien, Kirchenvätern, Häretitern u. s. w, die Stelle der Geschichte

vertreten kann, wie Manche, befangen im Aeußern, ehmals wohl glaubten; so sind doch solche Angaben und Reihenfolgen ein tüchtiges Hülfsmittel zum Studium der Geschichte. Aeltere Kirchenhistoriker hatten hierin einen richtigern Takt, als die neuern. Das Compendium von Berti z. B. benüzt Referent noch immer und gerne wegen seiner reichlichen Indices am Ende des Ganzen. Und dahin gehören dergleichen Dinge auch wirklich. Unter den neuern hat, glaube ich, nur Engelhardt, bald mehr, bald minder reichlich als Berti, dasselbe gethan, während die übrigen Compendien mit Unrecht dieses Vorzugs entbehren. Das kirchenhistorische Publikum wird es vielleicht dem H. D. noch danken dürfen, daß er am Ende seines Lehrbuchs eine ähnliche Einrichtung trifft und den Gebrauch durch ein reichhaltiges Register erleichtert.

So sehr auch Referent von der hohen Stellung des Primats in der Kirche und von seinem göttlichen Rechte überzeugt ist, so kann er sich doch nicht mit der Behauptung des H. Verfassers befreunden, daß päbstliche Legaten auf allen allgemeinen Synoden den Vorsiz geführt hatten und daß den Glaubens-Entscheidungen dieser Concilien ein päbstliches Dekret als Muster und Autorität vorangegangen sey, das heißt wohl: habe vorangehen müssen. Doch wir wollen hierüber mit dem gelehrten Herrn Verfasser nicht rechten, scheint er uns auch in Beweisen für die alte Vollgewalt des Primats zu produktiv gewesen zu seyn und scheint er uns Manches schon in diesem Kapitel zu sagen, was wir lieber in der Geschichte des Mittelalters hörten; so sind wir ihm andererseits zum Danke verpflichtet für das viele Be-

lehrende, welches das fünfte Kapitel und der Anhang uns bieten.

Damit beendigen wir unser Referat über vorliegenden Band und lassen vor der Hand die drei Kapitel der dritten Periode die noch in diesem Bande sich finden, unberüksichtigt. Nur müssen wir bemerken, daß S. 402. durch ein Versehen Amolo der Gegner Gottschalks, Erzbischof von Rheims genannt wird, während er auf dem Metropolitan-Stuhle von Lyon saß.

Zum Schlusse möchte Referent noch auf drei Punkte hinweisen, die er bei diesem Lehrbuche der K. G. von H. Döllinger vermißt. Einer und der hauptsächlichste derselben ist die Geschichte der Religionswissenschaft, oder des Lehrbegriffs. So fern freilich dieser nach katholischer Ansicht in seinem innersten Kerne, oder seinem substantiellen Gehalte nach keiner Veränderung unterliegt, hat er auch keine Geschichte. Es giebt ja nur Eine christliche Wahrheit und diese ist göttlich und ewig. Aber diese Eine göttliche Wahrheit soll in des Menschen Herz und Bewußtseyn eintreten — und eben damit bildet sich ihr Einer Inhalt eine Form an, die bei verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten verschieden seyn kann. Die Art und Weise also, wie das Eine, unveränderliche Christenthum aufgefaßt, die größere oder geringere Klarheit des Bewußtseyns, mit der es ergriffen wird, ist Gegenstand der Geschichte, — und nothwendiger Gegenstand der Geschichte, denn diese bleibt todt und unverstanden, wenn nicht die innere Entwiklung der Kirche in sie aufgenommen und in ihr reproducirt ist. Dieß wohl bemerkend, hat der H. Verf. gerade der Darstellung

der innern Geschichte der Kirche seine Aufmerksamkeit in erhöhetem Grade zugewendet, daß er sie aber diesem Einen Theile der innern Geschichte versagt hat, daran hat er nach unserer Meinung nicht gut gethan.

Die beiden andern Punkte beziehen sich auf das Aeußere. Manche einzelne Passus der Kirchengeschichte sind in besonderen Schriftchen und gelehrten Journalen in neueren Zeiten bald mit mehr, bald mit weniger Glük und befriedigendem Resultate behandelt worden, und es wäre nicht ohne Nutzen gewesen, wenn der Verfasser auch auf solche Abhandlungen seine Leser hingewiesen, durch besondere Bezeichnung auf die vorzüglicheren aufmerksam gemacht hätte. Endlich scheinen uns die Paragraphen zu groß, dadurch wird die leichte Auffassung gehindert, und da keine Columnentitel als fortlaufende Inhaltsangaben den einzelnen Seiten an die Stirne gestellt sind, so wird der Ueberblik gehindert und dem Gedächtnisse seine Arbeit erschwert.

Hefele.

Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes. Aus dem Syrischen übersezt von P. Pius Zingerle, Benediktiner des Stifts Mariaberg und Professor am k. k. Gymnasium zu Meran. I Thl. XIV. u. 192 S. II. Th. 192 S. Insbruk im Verlage der Wagner'schen Buchhandlung 1836. gr. 8. Pr. 2 fl. 24 kr.

Der durch seine syrische Sprachkunde rühmlich bekannte, durch seine Anwendung derselben mehrfach verdiente H. Zingerle hat mit diesem seinem Werke neuerdings die kirchenhistorische wie die patristische Literatur bereichert, obgleich sein Zwek mehr ein praktischer ist und auf Erbauung christlicher Gemüther durch die Lektüre dieser Martyrerakten hinzielt. Der ganze erste Theil dieser Martergeschichten ist im syrischen Originale das Werk des h. Bischofs Maruthas, von dem wir auch noch ein literarisches Werk über den öffentlichen Gottesdienst besitzen, das Renaudot in seiner liturg. orient. T. II. p. 261 aufbewahrt hat. Aber nicht blos hierdurch, auch wegen seiner segensreichen bischöflichen Amtsverwaltung verdient Maruthas die Aufmerksamkeit des Kirchenhistorikers. Maruthas war Bischof zu Tagrit in Mesopotamien, zeichnete sich am Ende des 4ten und Anfange des 5ten Jahrhunderts durch Gelehrsamkeit und Eifer, besonders für die persische Kirche aus und seine Landsleute haben nicht gesäumt, ihn durch eine Reihe von Wundererzählungen zu verherrlichen. Er war ein Freund des h. Chrysostomus, eine Säule der persischen Kirche und der Christen Schuz am Hofe des

Perserkönigs Isdegerd, welcher hohe Achtung vor dem Manne Gottes hatte.

Diese Martyrerakten von Maruthas hat zuerst Stephan Evodius Aßemani vollständig der Welt mitgetheilt, einzelne Auszüge davon hat schon sein berühmter Oheim Joseph Simonius Aßemani in seiner bibliotheca oriental. gegeben. Beide Aßemani gehörten zu den mit Rom verbundenen Maroniten, die seit 1548 zu Rom ein Collegium haben, ein Emporium syrischer und abendländischer Gelehrsamkeit. Der ältere und berühmtere Aßemani war unter dem, um die vatikanische Bibliothek so hoch verdienten Pabste Clemens XII. 1730—1740 Custos dieser Bibliothek und dieses wichtige Amt konnte in keine besseren Hände gelegt werden. Die päbstl. Bibliothek verdankt ihm einen kostbaren Schatz ägyptischer Münzen, orientalischer Handschriften und Alterthümer, die Literaturgeschichte erkennt seine großen Verdienste um Enthüllung des kirchlichen Lebens im Oriente. Sein Neffe, Stephan Evodius Aßemani war Erzbischof von Apamea und von ihm erschienen 1748 zu Rom die Acta S. S. Martyrum orientalium et occidentalium, 2 Bände fol. wovon H. Zingerle uns hier eine Uebersetzung mittheilt.

Fragen wir nach der Wichtigkeit und dem Werthe dieses Werkes, so ist das Original Aßemanis und vorliegende Uebersetzung wohl auseinander zu halten. Man hatte zwar schon vor Aßemani die große und reiche Martyreraktensammlung von dem gelehrten Mauriner Thierry Ruinart (geb. 1657. gest. 1709 zu Paris), aber es wurde die nachfolgende Sammlung Aßemanis dadurch nichts weniger als entbehrlich, indem viele Akten der leztern vordem nicht nur dem Rui-

nart, sondern allen Lateinern und Griechen völlig unbekannt waren, z. B. die Akten über die Martergeschichte des h. Bischofs Miles zu Susan in Persien, der h. Abtes Barsabias, des h. Priesters Daniel und der h. Jungfrau (Diakonissin) Barda, und vieler Andern. Außerdem wurde durch diese Sammlung manche interessante Notiz über die orientalische Kirche gegeben, die Chronologie besonders in vielen Punkten berichtigt, irrige Angaben Ruinarts, der Martyrologien und der Kirchenhistoriker aufgedekt und verbessert. Dieß Alles ist das Verdienst des gelehrten Maroniten.

Mehr für das christliche Leben, als für die Wissenschaft wollte der deutsche Uebersetzer sorgen. Das Anziehende und Herzerhebende der meisten dieser Martergeschichten, der in ihnen liegende Reichthum für Erbauung war es, was Herrn Z. zu seinem Unternehmen bestimmte. Hierüber spricht er sich selber in der Vorrede S. XIII und XIV sehr schön aus, wenn er sagt: „Sind echte Geschichten von dem Leiden und Tode heiliger Christen, die ihren Glauben mit ihrem Blute freudig besiegelten, von jeher eine Lieblingslektüre gutgesinnter frommer Gläubigen gewesen, woraus sie neue Stärke im Glauben, Kraft für die Stürme des Lebens und frischen Eifer zum Kampfe um die ewige Krone schöpften; so werden auch diese aus reiner Quelle entnommenen Geschichten für Viele nicht ohne Interesse und Nutzen bearbeitet erscheinen. Die weisen und unerschrokenen Antworten dieser Helden vor den Gerichten sind eben so viele Lichtstrahlen, die den wahren

Glauben vor den Augen der Leser verklären, und ihr unerschütterlicher Muth bei den schmerzlichsten Leiden, bei den fürchterlichsten Todesarten muß Jeden, der noch Sinn für wahre Geistesgröße hat, zur Bewunderung und Wegwerfung jeder dem Seelenheil und Willen Gottes entgegenstrebenden Furcht begeistern." Der Uebersetzer schließt dann mit dem Wunsche: „Möchte diese Arbeit ein nicht ganz unwürdiger Beitrag zu dem vielen Guten seyn, was durch Ruinarts Akten, Butlers Leben der Heiligen und andere ähnliche Werke geleistet worden ist."

Die Absicht des H. Uebersetzers ist gewiß edel und gut, aber wird der Erfolg seine Mühe lohnen? für den Gelehrten ist Aßemanis Werk durch die Uebersetzung nicht entbehrlich gemacht, für die Erbauung christlicher Familien ist schon durch andere Werke verwandten Inhalts gesorgt, deren die neuere Zeit in geläuterterem Geschmacke mehrere zählt. Und taugen nicht die schon vorhandenen in weit höherem Grade für den Zwek frommer Lektüre, als die vorliegende Sammlung? Die schrekliche Breite des Originals macht viel zu viel des Geredes, als daß solche Erzählung für die an raschere Entwiklung gewohnten Occidentalen nicht langweilig seyn sollte. Die langsam feierliche Bewegung jeder Erzählung, die orientalische Schleppe, die den raschen Gang hemmt, ich zweifle, ob sie dem Geschmacke der Deutschen zusagen kann. Und dann, sollen Erzählungen aus dem Leben der Heiligen für das christliche Leben und die Erbauung von Bedeutung und Nutzen seyn, so müssen sie das ganze christliche Leben eines Helden

oder wenigstens einen bedeutenden Theil desselben wie einen Spiegel des eigenen Wandels uns vorhalten, damit jede eigene Lage des Lesers hier ein Vorbild gewinne, wie in ähnlichen Umständen ein gleich gebrechlicher Mensch das Kleinod der Tugend bewahrt habe. In vorliegender Sammlung ist es aber immer nur Ein Punkt, der uns vor die Augen tritt, die Stärke unter Martern um des Glaubens willen, es ist nicht das ganze Leben frommer Seelen, das uns zur Nachahmung einladet. Und dann sind manche der mitgetheilten Legenden so wenig interessant, daß ich nicht wüßte, wie sie den von H. Z. beabsichtigten Zwek herbeizuführen im Stande seyn könnten. Mir scheint vielmehr, der Uebersetzer hätte seine schöne Absicht weit sicherer erreicht, wenn er Aßemanis Sammlung mit Strenge gesichtet, und nur die Hälfte der Erzählungen — d. h. nur die bedeutenderen und zwekdienlichen aufgenommen hätte. Damit hätte er zugleich durch verringerten Preis seinem Werke den Eingang in christliche Familien erleichtert, und die erdrückende Gleichförmigkeit durch zwei Bände hindurch wäre gemildert gewesen.

In die Echtheit der Akten sezt H. Z. wohl mit Recht keinen Zweifel, hat sie doch Aßemani aus 2 uralten Handschriften genommen, die aus der nitrischen Wüste Egyptens nach Rom gebracht wurden. Dagegen dürfte sich wohl gegen die Wahrheit der Erzählung — ohne der Wahrheitsliebe des h. Bischofs Maruthas im Geringsten zu nahe zu treten — manches Bedenken erheben. Die orientalische Phantasie mit ihrer Wundersucht und Wundersicht scheint nicht selten hervor, besonders in der Martergeschichte des h. Bischofs Miles, der unzählige Wunder verrichtet haben soll, selbst durch

einen Dritten. Innere Unwahrscheinlichkeiten mancher Erzählungen, und Angaben von Dialogen in optima forma wie sie nur ein Geschwindschreiber aufbewahren kann, gehören ebenfalls nicht zu den Seltenheiten in dieser Sammlung.

Als ein Beispiel des gewaltigen Pathos, in dem Maruthas erzählt, stehe hier die Umschreibung und Beschreibung der Thatsache, König Sapor von Persien ergrimmte über die Christen, S. 16: „Da kochte der grausame und mörderische Löwe, aufgenährt mit dem kostbaren Blute der Menschen, heftigen Groll in seinem Herzen, hüllte sich in Zorn, wie in einen Panzer, wezte die Backenzähne, knirschte mit den andern, ward von Wuth entflammt zum Morden und erbittert zum Zermalmen" u. s. w.

Nicht gar fromm und musterhaft ist das Gebet für die Feinde, S. 39: „Unserer Mörder Lohn sey, o Herr, der zweite Tod mit seinem Verderben, und ihre Vergeltung Gehenna, die zweite Hölle! Bersten sollen sie, die von unserem Fleische sich mästen!"

Auch die Veranlassung zur Verfolgung stellt diese persischen Martyrer nicht im glänzendsten Lichte dar, nämlich ihre Verweigerung der, wenn auch drückenden und ungerechten Abgaben. Das Christenthum weiß von keiner solchen Renitenz des Einzelnen.

Ob die Anschuldigung eines politischen Einverständnisses der persischen Christen mit dem römischen Kaiser gegründet oder ersonnen war, wage ich nicht zu entscheiden, aber die Abgabenverweigerung ist faktisch und durch des Herrn Uebersetzers Note nicht gerechtfertigt.

Noch möge die S. 108 des ersten Theiles *erzählte* son-

derbare Art, den Leichnam eines Heiligen zu gewinnen, hier eine Stelle finden. Bei der Leiche des Diakons Barchadbeschaba zu Arbela wurden zwei Wächter aufgestellt; allein nachdem es Abend geworden war, wollten zwei Kleriker, die sich dort verborgen hatten, eine List gebrauchen und den h. Leichnam entwenden, während die Wächter schliefen. Doch diese überließen sich der Neigung zum Schlafe nicht, und da ihnen jene Geld boten, nahmen sie es auch nicht an. Als nun die Kleriker sahen, daß sie sonst nichts ausrichteten, fielen sie wie Räuber über die Hüter her, prügelten sie derb ab, banden sie, nahmen dann die Leiche, und machten sich aus dem Staube."

Der erste Theil enthält 18 Martyrergeschichten aus der Zeit der 40jährigen blutigen Verfolgung, welche unter Sapor II. 340—380 die Kirche Persiens verwüstete. Verfasser dieser 18 Geschichten ist Maruthas, der schon erwähnte Bischof von Tagrit in Mesopotamien. Der zweite Theil enthält wieder 18 Akten persischer und anderer Martyrer von andern Verfassern, besonders 8 Akten palästinensischer Martyrer (N. 11—18 incl.), welche in Original wegen der westlichen Lage Palästinas im Verhältniß zu Persien abendländische heißen. Verfasser dieser lezten 8 Akten ist der Vater der Kirchengeschichte Eusebius und es sind diese 8 Akten wahrscheinlich ein Theil seines größeren Werkes: de martyribus Palaestinae, dessen früher allein bekannter, von ihm selbst verfaßter Auszug nur zum achten Buche seiner Kirchengeschichte zu gehören scheint. Die palästinensischen Martyrer gehören in die Zeit der Diokletianischen Verfolgung.

Referent kann nur mit dem Wunsche schließen, es möge der gelehrte Herr P. Zingerle seine orientalische Sprachkunde noch oft zum Nutzen der christlichen Wissenschaft und zur Förderung des christlichen Lebens verwenden und je den interessantesten Gegenständen seine Aufmerksamkeit widmen.

Hefele.

Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift von C. H. Stirm, Königl. Würtemb. Ober-Consistorialrath und Hof-Caplan. Mit Königl. Würtemb. Privilegium. Stuttgart, in der Chr. Belserischen Buchhandlung. 1836.

Vorliegende Schrift, die sich die Aufgabe gesezt hat, eine Apologie des Christenthums für gebildete Leser zu geben, kommt nach der Ansicht des Recensenten einem sehr dringenden Bedürfnisse unserer Zeit entgegen. Bei recht Vielen des gebildeten Standes zeigt sich nämlich wegen der Richtung ihres Geistes überhaupt, und der intellektuellen Ausbildung desselben insbesondere, ein unvertilgbarer Trieb nach einem selbstständigen Denken und Begreifen auch in Sachen der Religion, und in Folge dessen ein unabweisbares Bedürfniß, sich des Grundes ihres Glaubens bewußt und ihrer christlichen Ueberzeugung froh zu werden. Diesen genügt die bloß historische Erkenntniß der Wahrheiten der christlichen Religion nimmermehr, vielmehr tritt bei ihnen an die Stelle des bloß historischen Er-

kennens oder des bloßen Glaubens das Streben nach einem begriffsmäßigen Wissen der christlichen Offenbarung, ein Fragen nach dem Wie und Warum, ein Forschen nach den Gründen ihres Glaubens. Diesem subjectiven Bedürfnisse des menschlichen Geistes begegnet die in Rede stehende Schrift, indem sie, nachdem sie uns mit dem Inhalte des Glaubens bekannt gemacht, uns auch über denselben zu verständigen und über dessen Grund zu orientiren sucht. — Auf der andern Seite hat der Offenbarungsglaube durch eine scheinbare Verstandesweisheit und durch allerlei Künste der Reflexion verschiedenartige Angriffe erfahren. Recensent denkt hier zuvörderst an den Pseudorationalismus unserer Zeit, der nach dem Vorgange des zuerst in England, dann in Frankreich aufgestandenen Deismus oder Naturalismus, wenn nicht die Möglichkeit, so doch die Erweislichkeit und die Thatsache jeder Offenbarung ohne Ausnahme in Zweifel zieht. Gegen diesen Pseudorationalismus oder Naturalismus hat sich schon früher ein irrationaler Supranaturalismus erhoben, der bis heute noch seine Anhänger und Vertheidiger zählt, und wegen seiner grossen Lichtscheue und furchtbaren Ignoranz der guten Sache bis jezt bedeutenden Schaden brachte. Beide sich durchkreuzende, auch unter gebildeten Nichttheologen sehr gangbare Richtungen im Gebiete der Theologie, müssen, wenn sie dem positiven Christenglauben nicht fortan schaden sollen, in ihrer Nichtigkeit und Vernunftwidrigkeit dargestellt werden. Beides ist durch vorliegende Schrift geschehen. Dem supranaturalen Rationalismus wird von dem Herrn Verfasser durchweg das Wort geredet. Seine ganze Be-

handlung des Christenthums ist ein Beweiß, daß die Lehren der christlichen Offenbarung in einer nothwendigen Beziehung zur Vernunft stehen, von ihr nach ihren Formen und Gesetzen behandelt werden können und sollen, sich mit den Erfindungen der Vernunft combiniren lassen, ja, daß die Vernunfterkenntniß durch die Offenbarung an Umfang Evidenz und Klarheit nur gewinnen könne. Aber auch das wird behauptet, daß es keineswegs zum Wesen des Rationalismus gehöre, daß die Offenbarungslehren auch ihrem Ursprunge nach rationalistisch seyen. Der Herr Verfasser sucht deßhalb durch eine Reihe von Gründen darzuthun, daß die Vernunft, so lange sie mit sich selbst übereinstimmen wolle, das Christenthum nicht abweisen könne, sondern für das annehmen müsse, wofür es sich ausgebe. — Verbinden wir mit den gedachten, für die Nothwendigkeit einer Apologie des Christenthums für gebildete Leser kurz berührten Gründen, noch, daß das Christenthum durch den passiven Mysticismus, und den gegenwärtig so sehr verbreiteten, lichtscheuen Pietismus sehr häufig entstellt werde, so wie die große Unwissenheit der gebildeten Nichttheologen in Sachen des Heils, ihre Lauheit und Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, ebenso den fühlbaren Mangel einer Schrift, in welcher dem gebildeten Nichttheologen von den Resultaten der theologisch-apologetischen Wissenschaft in einer angemessenen Form so viel mitgetheilt wäre, als zur Begründung einer lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums dienlich ist, so können wir dem durch andere Leistungen dem Publikum schon längst rühmlichst

bekannt gewordenen Herrn Verfasser für die Herausgabe dieses seines Werkes nur Dank wissen. —

Wir gehen zur Beurtheilung des Werkes selbst über. Der Herr Verfasser hat zur Darstellung seiner Apologie des Christenthums die Briefsform gewählt. Recensent kann dieß bei einer Schrift von dieser Art nur beifällig aufnehmen, indem durch einen solchen wechselseitigen Austausch der Gedanken, und durch die unmittelbare Anrede an einen Dritten die Darstellung wie an Lebendigkeit, so an Einfachheit und Anschaulichkeit gewinnen muß. —

Der Inhalt des I. Briefes ist folgender: Veranlassung, religiöser Zustand der Gegenwart, Ursachen desselben, Zweck und Methode einer Apologie des Christenthums. — Der Herr Verfasser sagt hier unter Anderm: „Demjenigen, der das Christenthum noch nicht an seinem eigenen Herzen erfahren hat, dasselbe audemonstriren wollen, hieße mit dem Blinden von der Farbe reden.“ Von dieser Ueberzeugung geleitet, schien ihm das Erste und Nothwendigste zu seyn, den Christen vor Allem zum Bewußtseyn des Christenthums selbst, zur Erfahrung seiner innerlichen, belebenden und beseligenden Kraft zu bringen. Wir sehen hier die Göttlichkeit des Christenthums ganz besonders auf seine praktische Vortrefflichkeit, auf die Kraft, die dasselbe der Geschichte zufolge auf die menschlichen Gemüther gehabt hat, und noch hat, gestützt. Wir anerkennen diese praktische Vortrefflichkeit des Christenthums im höchsten Grade, und geben aus voller Ueberzeugung zu, daß derjenige, der die belebende und beseligende Kraft des Christenthums an seinem eigenen Herzen erfahren hat, in dieser seiner

Selbsterfahrung einen vorzüglichen Bestätigungsgrund seines Glaubens an die Göttlichkeit des Christenthums finden könne, halten aber diesen Beweis aus der Selbsterfahrung und dem Gemüthe blos für einen subjectiven, der sich nicht mittheilen lasse, und der eben darum auch keine objective Begründung habe, indem das, was als Erfahrungs-Sache in der Seele des Einen liegt, für den Andern, der die Erfahrung nicht gemacht hat, auch nichts beweist. — Wie hoch der Herr Verfasser indessen auch diesen innern Erfahrungsbeweis anschlägt, so hat er darum doch die übrigen Beweisgründe weder für überflüssig noch unbedeutend angesehen. Ganz mit Recht. Denn Recensent ist darin mit dem Herrn Verfasser vollkommen einverstanden, daß sich die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums dem Einen mehr von dieser, dem Andern mehr von einer andern Seite empfehle, und daß deßhalb die Wahrheit und Göttlichkeit desselben nicht einseitig auf diesen oder jenen einzelnen Beweisgrund, sondern vielmehr auf alle einzelnen Beweisgründe zumal gestüzt werden solle. —

Inhalt des II. Briefes: Die heiligen Schriften des neuen Testaments als einzig zuverläßige Erkenntnißquelle des Christenthums. Echtheit und Unverfälschtheit der neutestamentlichen Urkunden. — Recensent behauptet mit der Kirche, der er angehört, außer der h. Schrift noch eine weitere, nicht minder zuverläßige Erkenntnißquelle des Christenthums, nämlich die Tradition, kann sich jedoch des Raumes wegen in keine specielle Nachweisung der Nothwendigkeit und Wirklichkeit derselben einlassen, sondern bemerkt bloß, daß die Apostel die Lehre des Herrn weder

ursprünglich, noch einzig, noch selbst vorzüglich durch Schrift, sondern vielmehr durch mündlichen Unterricht verbreitet haben, daß das Christenthum da gewesen sey, ehe noch ein Codex der h. Schriften existirte, und daß man bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vorzugsweise aus der mündlichen Lehre geschöpft habe. Außerdem erinnert er, daß der Herr Verfasser bei seinem Beweise für die Authentie und Integrität der h. Schrift sich stets auf das Zeugniß der Kirchenväter berufe. Hat ihr Zeugniß aber hierin Gewicht und Bedeutung, so ist nicht abzusehen, warum man ihnen, wenn sie etwas für eine christliche Ueberlieferung ausgeben, nicht ebenfalls Glauben schenken dürfe. Dazu kömmt aber ganz besonders, daß die Auktorität der Kirchenväter selbst nicht auf ihrer Person, sondern auf der Auktorität der katholischen Kirche, deren Zeugen sie sind, und auf deren Ansehen sie selbst sich berufen und beziehen, gegründet ist. Wonach es denn ohne Bezugnahme auf die einstimmige Lehre der katholischen Kirche, d. i. eben auf die Tradition mit der Zeugenschaft der Väter für den Canon und mit der Aechtheit desselben überaus mißlich stehen dürfte. Was übrigens den Beweis für die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Urkunden betrifft, kann es Recensent nur billigen, daß der Herr Verfasser diese Untersuchung nicht umgangen hat; denn was hilft eine noch so gründliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums aus dem Inhalte der biblischen Urkunden, so lange wir über die Aechtheit und Unverfälschtheit derselben noch im Zweifel sind. Die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung leuchtet noch mehr ein, wenn

man bedenkt, daß namentlich in unserer Zeit auch unter den gebildeten Nichttheologen vielfache Zweifel gegen die Verläßigkeit selbst der geschriebenen Quellen erhoben werden. Der Beweis selbst ist ebenso einfach, als klar und umsichtlich geführt worden. —

Inhalt des III. Briefes: Glaubwürdigkeit der Verfasser der neutestamentlichen Schriften. Einheit der christlichen Lehre. Widerlegung des Vorwurfs der Dunkelheit und Vieldeutigkeit. Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen. — So lange die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller und die historische Wahrheit der Thatsachen des Christenthums nicht erwiesen ist, kann auch aus der Natur und dem Charakter der leztern kein eigentlicher Beweis für die Offenbarung genommen, oder der Schluß gezogen werden, daß die christliche Religion, welche durch so vielfache, unverkennbare Wirkungen Gottes in die Welt eingeführt wurde, göttlichen Ursprungs seyn müsse. Es ist daher die von dem Herrn Verfasser gegebene historisch-kritische Nachweisung der Glaubwürdigkeit der biblischen Erzähler ganz an ihrem Platze. Besondere Anerkennung aber verdient, daß die historische Glaubwürdigkeit der biblischen Erzähler nicht blos im Allgemeinen betrachtet und erforscht, sondern namentlich auch in Ansehung der Wundererzählungen und in Beziehung auf die Reden des Herrn näher untersucht wurde. Ueber die Art und Weise, wie Herr Stirm den Beweis führte, höre man ihn selber. S. 49 sagt er: „Erwarte nicht, daß ich deine Zweifel sofort mit der Behauptung niederschlagen werde, daß ja die biblischen Schriftsteller unter der Leitung des heiligen Geistes

geschrieben haben, und daß dieser Geist ein Geist der Wahrheit und Gewißheit sey. [Denn obwohl dieß die Ueberzeugung der gläubigen Christen ist, so hat doch dieser Grund für den, der noch nicht glaubt, der von der Wahrheit dessen, was den Inhalt der h. Schrift ausmacht, noch nicht durchdrungen ist, keine Beweiskraft, und es muß für ihn noch einen anderu Weg der Ueberzeugung geben. Ueberhaupt kann ich dir nicht bergen, daß meiner Ansicht nach die Bibel viel unbefangener gelesen und gewürdigt werden würde, daß eine Menge abgeschmakter Einwürfe und Spötteleien wegfallen würde, wenn man sich die biblischen Schriftsteller nicht durchweg als unter dem magischen Einfluße eines höhern Geistes stehend dächte, sondern als Menschen, durch menschliche Verhältniße der Zeit und des Orts, der Individualität und des Bildungsgrades bedingt.“ Recensent ist damit, daß an diesem Orte von einer Berufung auf Inspiration keine Rede seyn kann, einverstanden. Wenn Herr Stirm aber über die heiligen Schriftsteller bei dieser Gelegenheit sich so ausdrükt, als hätte man sie für Menschen überhaupt, unter den gewöhnlichen menschlichen Einflüßen stehend zu denken, so ist Recensent in Uebereinstimmung mit seiner Kirche anderer Ansicht, und auch der Herr Verfasser erklärt sich später hierüber auf eine ganz ähnliche Weise. Nur dann, wenn wir zu glauben berechtigt sind, daß dieselbe Fürsorge Gottes, durch welche Christus seine Lehre verkündet, und das Christenthum in die Welt eingeführt hat, auch in seinen Aposteln fortgedauert habe, können wir mit völliger Zuversicht annehmen, daß das Wort, welches Christus selbst vermöge seiner göttlichen Natur und

seines Charakters als ächtes Gottes-Wort verkündet, den gleichen Charakter auch in dem Munde und in dem Griffel seiner Apostel behalten habe. Deßhalb kann uns aber Niemand eine Erschleichung des Beweises zur Last legen, und sagen, daß wir die Göttlichkeit Jesu aus eben den Schriften beweisen, deren höhere Beglaubigung erst auf seinem Ausspruche bernhe. Denn auch wir gründen den Beweis der göttlichen Sendung Jesu nicht auf das Ansehen der apostolischen Schriften, insofern sie inspirirte sind, sondern auf ihre anderweitige geschichtliche Glaubwürdigkeit. — Was die Einheit der christlichen Lehre betrifft, so wird diese durch die Uebereinstimmung der vier Evangelisten unter einander und dadurch nachgewiesen, daß auch die übrigen Schriften der neutestamentlichen Schriftsteller, der Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser ungeachtet, ein treues Bild des Urchristenthums darstellen. — Auf dieses folgt die Widerlegung des Vorwurfes der Dunkelheit und Vieldeutigkeit der hl. Schrift. S. 74 sagt Herr Stirm: „Es ist dieß ein häufiger Vorwurf, und Du weißt, wie es sogar von der römischen Kirche benüzt wurde, um das Verbot der Bibellesung für die Laien zu rechtfertigen. Man sagt: die Schrift sey eine wächserne Nase, die jeder so oder anders drehen könne. Die verschiedenen Sekten haben den widersprechendsten Inhalt daraus entwickelt. Ja man könne keinen festen Glauben darauf bauen, da ja immer die Möglichkeit angenommen werden müsse, daß durch gründlichere Schriftforschung noch ein ganz anderes Ergebniß gewonnen werden könne.“ Dagegen wird von ihm bemerkt, daß diese Dunkelheit auf keinen Fall so

weit gehe, daß sie auf die Hauptthatsachen und Hauptlehren des Christenthums sich beziehe, vielmehr seyen diese so hell und klar ausgesprochen, daß sie auch vom Kinde verstanden werden können, und es sey nichts als Schlaffheit, Unaufmerksamkeit, Affektation oder Zweifelsüchtelei, wenn man sich so stelle, als ob alles so dunkel, schwersinnig, oder zweideutig sey. Zudem werden die meisten Dunkelheiten durch treue Benützung des Lichts, womit die h. Schrift sich selbst beleuchtet, verschwinden. Die Vieldeutigkeit betreffend sagt er, daß dieselbe eher ein Vorzug als ein Vorwurf der h. Schrift sey, indem es zur Natur der Flachheit gehöre, daß sie Jedem auf dieselbe leicht verständliche Weise sich darstelle, während das Tiefe und Geistreiche verschiedene Ansichten und Auslegungen zulasse, gleichwie der Edelstein in den mannigfaltigsten Farbenspielen schimmere. Recensent hält die h. Schrift in vielfacher Beziehung für dunkel und vieldeutig, und beruft sich zu diesem Ende einfach auf die tausend und aber tausend verschiedenen, oft einander gegenseitig aufhebenden Erklärungen der h. Schrift gerade in den wichtigsten Offenbarungslehren, die, wenn die h. Schrift von jedem Kinde verstanden werden könnte, wohl kaum so gehäuft seyn könnten. Ebenso sind auch die Hauptthatsachen nichts Unbestrittenes. Man erinnere sich nur an die Wunder, und deren verschiedene Auffassung und an das Leben Jesu überhaupt, wie das Historische desselben neulich in Frage gestellt worden. Ausserdem ist Recensent der Ansicht, daß die Exegese auf Principien beruhe, über die selbst die gelehrtesten Exegeten noch streiten, ohne daß Einer ein entscheidendes Ansehen vor den

übrigen sich geben, und seine subjektive Ansicht als eine objektive legitimiren könnte. Aber damit machen wir mit unserer Kirche der heiligen Schrift dieses nicht zum Vorwurfe, sondern behaupten nur, daß es deßhalb nöthig sey, bei der Auslegung der heiligen Schrift auf das Urtheil der Kirche zurückzugehen, und sich von ihr die Frage beantworten zu lassen, wie diese oder jene Lehre von Anbeginn sey aufgefaßt und verstanden worden. — Was endlich den Unterschied des Wesentlichen und Außerwesentlichen im Christenthum anbelangt, sagt Herr Stirm, daß nicht gerade Alles, was im neuen Testament stehe auch zum Christenthum zu rechnen, oder als Bestandtheil des christlichen Glaubens zu betrachten sey, indem Jedermann wisse, in wie mancherlei Verhältnissen die heiligen Schriftsteller standen, und wie sie bald Regeln der Weltklugheit mittheilen, bald auf ganz individuelle Umstände ihrer Zeit Rükſicht nahmen. Recensent theilt die Ueberzeugung, daß sich dieser Unterschied wegen der Subjektivität der menschlichen Ansichten wieder nur durch das Urtheil der Kirche ermitteln lasse, und daß nicht selten auch dem, was für lokal und temporär gehalten werde, etwas Allgemeingültiges zu Grunde liege. —

Inhalt des IV. Briefes. Grundzüge der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Grundidee des Reiches Gottes. Lehre von Gott. Lehre vom Menschen, seiner Gottverwandtschaft und seiner Sündhaftigkeit. Zusammenhang mit der höhern Geisterwelt. Folgen der Sünde. Unfähigkeit, sich selbst zu retten.

V. Brief. Fortsetzung. Bedingungen der Erlösung. Jesus Christus als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person, wie in seinem Leben. Sein Leben eine Offenbarung der göttlichen Macht, Heiligkeit und Liebe. Christus als Lehrer der Wahrheit und Ideal der Heiligkeit, als Urheber der Versöhnung. Berichtigung falscher Vorstellungen hinsichtlich der leztern. Der Glaube als das mit dem Erlöser in Gemeinschaft setzende Princip. Rechtfertigung und Heiligung. Mittheilung des heiligen Geistes. Lehre von der Kirche. Grundideen der christlichen Sittenlehre. Vollendung der Erlösung in der künftigen Welt. Auferstehung. Wiederkunft Christi. Weltgericht. Ob eine ewige Verdammniß? Schlußstein — die Lehre von der Dreieinigkeit. — Recensent ist so wenig gegen diese ausführliche Behandlung der Glaubens- und der Sittenlehren, daß er es im Gegentheil strenge tadeln müßte, wenn eine Apologie des Christenthums, die insbesondere für gebildete Nichttheologen berechnet ist, darauf nicht die gebührende Rükficht genommen hätte; da in der That recht Viele aus dem gebildeten Stande nur sehr dürftige Kenntnisse in den Wahrheiten des Christenthums besitzen, und die Leichtfertigkeit, womit man sich über dasselbe hinwegsezt, und der Beifall, den man frivolen Kritikern und Spöttern zollt, so wie die meisten Zweifel, die in unserer Zeit gegen dasselbe erhoben werden, in dieser theilweisen, oder völligen Ignornaz sehr häufig ihren Grund haben. Volle Anerkennung verdient, daß Herr Stirm die Wahrheiten der christlichen Religion meistens aus so richtigem Standpunkte aufgefaßt, und so klar und gründlich abgehandelt hat, daß auch der im

Denken Ungeübte die dießfallsigen Einwürfe mit Leichtigkeit lösen kann. —

VI. Brief. Der Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus im Verhältniß zur Idee des Christenthums. — Herr Stirm hat nicht selten eine mangelhafte und unrichtige Vorstellung vom Katholicismus. Recensent kann jedoch hierüber mit um so wenigerem Anstand hinweggehen, als seiner Ansicht nach dieser Brief wohl in eine Apologie des Protestantismus, aber nicht in eine Apologie des Christenthums gehört. —

VII. Brief. Entwicklung der Gründe für die Göttlichkeit des Christenthums. Weltgeschichtliche Vorbereitung desselben durch die Entwicklungsgeschichte der Menschheit im Heidenthum und Judenthum. Wichtigkeit der prophetischen Hinweisungen auf dasselbe. — Diese Zubereitung der vorchristlichen Zeit auf Christum ist nach der Angabe des Herrn Verfassers theils eine äußerliche, theils eine innerliche. Jene besteht in der äußerlichen, politischen, geognostischen und dergl. Verhältnissen und Bedingungen, welche zur Gründung und Ausbreitung des Christenthums nothwendig waren; diese in der geistigen Stimmung und Gesinnung, welche die Menschheit für das Christenthum empfänglich, die Anknüpfung der neuen Ideen an die alte Denkweise möglich machte, und welche theils durch jene äußerlichen Veränderungen, theils durch andere Ursachen bewirkt wurde. Obgleich dieser Beweis nur als ein untergeordneter angesehen werden darf: indem er seine größte Stärke in Verbindung mit den übrigen Beweisen hat, und nur solchen wahrhaft einleuchtet, welche in der Geschichte nicht *bloß*, wie

es in den gewöhnlichen Geschichtscompendien der Fall ist, die Aufeinanderfolge äußerlicher politischer Begebenheiten, sondern hauptsächlich die geistige Entwicklung der Menschheit beachten, so können wir es doch nicht anders als beifällig aufnehmen, daß der Herr Verfasser gerade auch diesen Beweis mit so vieler Schärfe und Gründlichkeit geführt hat. Denn wenn wir auch davon absehen wollten, daß er schon deßhalb hieher gehöre, weil er ein Theil des Ganzen ist, so liegt auch in der That in dem Zusammentreffen derjenigen Umstände und Begebenheiten, durch welche die Erscheinung des Christenthums Jahrhunderte lang entwickelt, und sein Eintreten in dem Leben der Menschheit möglich gemacht und so außerordentlich befördert worden ist, ein sichtbares Walten der göttlichen Vorsehung, und somit eine unverkennbare, höhere Beglaubigung des Christenthums. —

VIII. Brief. Weltgeschichtliche Wirkungen des Christenthums. Schwierigkeit dieser Betrachtung. Wirksamkeit des Christenthums in Absicht auf das religiöse Bewußtseyn und die Intelligenz überhaupt, Volksbildung und Wissenschaft. Beleuchtung des Vorwurfs, daß es den Aberglauben begünstigt habe. Sein Einfluß auf die Kunst. —

IX Brief. Fortsetzung. Moralische Wirkungen des Christenthums. Würdigung der Zweifel dagegen. Reinigung des sittlichen Urtheils. Höherer Charakter der chrtstlichen Tugend. Geist der Liebe und Wohlthätigkeit, der Humanität. Würdigung des Vorwurfs der Intoleranz. Anerkennung der Menschenwürde und Persönlichkeit. Aufhebung der Sklaverei. Achtung des Menschenlebens. Milderung der väterlichen Gewalt. Einfluß auf die Achtung des weib-

lichen Geschlechts. Veredlung der Geschlechtsliebe. Heiligung der Ehe. Achtung und Erziehung der Kinder. Einfluß auf das Völker- und Staatsleben nach innen und nach außen. Vaterlandsliebe. Einfluß auf einzelne Individuen. Sichtbare Wirkungen im unmittelbaren Gegensatze gegen das Heidenthum. Früchte der Missionen. Schlußbetrachtung. — Ueber die ausführliche Behandlung dieses historischen Beweises erklärt sich der Herr Verfasser in der Vorrede also: „Andere werden auf den historischdn Beweis, wie er mit besonderer Ausführlichkeit im 8. und 9. Brief dargestellt worden, zu viel Gewicht gelegt finden. Allerdings wird dieser Punkt in den gewöhnlichen Compendien der Apologetik ziemlich kurz abgehandelt, und erst einige der neuesten Apologeten haben ihm mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn aber irgend etwas geeignet ist, denkende Freunde der Geschichte zwar nicht zum Glauben an Christum zu zwingen, jedoch aufs lebhafteste zur Begründung einer so gewaltig in den Gang der menschlichen Dinge eingreifenden Persönlichkeit anzuregen, und den Glauben wenigstens anzubahnen: so ist dieß die Betrachtung der geschichtlichen Wirkungen des Christenthums." Wenn gleichwohl Recensent in den Wirkungen des Christenthnms keinen unmittelbaren Beweis für den göttlichen Ursprung desselben finden kann, so kann er doch auf der andern Seite auch die Reihe von providentiellen Wundern, die sich uns in denselben darstellen, nicht verkennen. Deßhalb und mit Rükficht darauf, daß insdesondere gebildete Nichttheologen dadurch eine sehr großartige Ansicht vom Christenthum und der Persönlichkeit seines Urhebers erhalten müssen, kann Recensent die ausführ-

liche Behandlung der gedachten Materie nur billigen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß der Herr Verfasser die Wirkungen des Christenthums, sowohl in Beziehung auf die Menschheit überhaupt, als auch in Beziehung auf das Leben und die besondern Verhältnisse der Menschen ausgezeichnet gut auseinander gesezt hat.

X. Brief. Das Christenthum als geeignet, das Heil der einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Menschheit zu begründen, und ihre tiefsten Bedürfniße auf die vollkommenste Weise zu befriedigen, sowohl durch seinen Inhalt, als durch seine Form. Befriedigung des Triebes nach Erkenntniß der Wahrheit, nach Friedigung des Herzens, nach sittlicher Vollendnng des Wollens und Thuns. Sittliche Idealität Jesu Christi. Enger Bund zwischen Moral und Religion. Höchstes Gut. Sittliche Strenge ohne düstere Lebensverachtung. Christliche Naturansicht. Motive des Handelns (Liebe). Vorwurf der Lohnsucht, des Unpraktischen, des bloßen Duldens. Form des Christenthums — Geschichte, Mangel an klimatischen und nationalen Vorschriften, Lehre statt Symbolik, populäre Darstellung, Allseitigkeit, göttlich menschche Art. Rückblick. Ewige Gültigkeit und Unübertrefflichkeit, Universalismus des Christenthums. Vorzug vor dem Staate. — Der Herr Verfasser hat hier auf eine eben so gründliche, als anschauliche und einnehmende Weise nachgewiesen, daß Alles, was das Christenthum von Gott, vom Menschen, von der Natur und Bestimmung desselben, von seiner tiefen Beflektheit, von seinem Verhältniße zum Reich Gottes, von der Welt und ihrem Verhältniße zu Gott, von dem höchsten Gut ꝛc. behaupte, jedes unbefangene, Wahrheit suchende

Herz unmittelbar anspreche, und im höchsten Grade befriedige. Damit ist zugleich auch der Beweis für die Vernunftmäßigkeit des Christenthums geführt. Wir halten dieses für nothwendig, weil die Vernunftmäßigkeit des Christenthums so häufig bestritten und geleugnet wird; dann aber auch noch deßhalb, weil das Ganze der christlichen Religionslehre historisch gegeben ist, die Vernunft aber ein Recht hat, alles also Gegebene und Gebotene zu prüfen, um zu ersehen, ob dasselbe sowohl unter sich, als auch mit den Ideen und Grundsätzen der Vernunft, so wie mit den Bedürfnißen des Menscheuwesens überhaupt übereinstimme. Uebrigens glaubt Recensent, daß dieser und die zwei vorausgegangenen Briefe, nicht hieher, sondern zur Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre gehören, insofern hier für das Christenthum gestritten wird von dem Gesichtspunkte seines innern Gehaltes, wogegen der zwischen hineingeworfene Brief über die welthistorischen Vorbereitungen nicht zu dem Gehalt, sondern zu den äußern Dokumenten gehört. —

XI. Brief. Der absolute Vorzug des Christenthums in's Licht gestellt durch eine Vergleichung und Würdigung der bedeutendsten geschichtlichen Religionssysteme des Alterthums (des chinesischen, indischen, persischen, egyptischen, griechischen, römischen, muhammedanischen, jüdischen). Die Unzulänglichkeit der Vernunftreligion, die man an die Stelle des positiven Christenthums setzen will (mit Beziehung auf Lessings Nathan) nachgewiesen. — Auch diese Untersuchung scheint uns nothwendig, weil nur durch diese Vergleichung ausgemittelt werden kann, ob neben dem Christenthum eine andere Religion gleiche oder gar höhere Ansprüche auf das

Ansehen einer göttlichen Offenbarung machen könne, oder obdas Christenthum unter allen Religionen neben der mosaischen Religion allein den Stempel positiver göttlicher Offenbarung an sich trage, während die übrigen Religionen alle das Gepräge des menschlichen Ursprungs und menschlicher Irrthümlichkeit an der Stirne tragen, mit Ausnahme dessen, was von den Urzeiten her mit der gemeinsamen Abstammung allen Völkern von der Uroffenbarung, und beziehungsweise auch vom Mosaismus und dem Christenthum, wie dieß beim Muhammedanismus der Fall ist, gemeinsam zugeflossen ist. Herr Stirm hat zu diesem Behufe die Religionssysteme der angesehensten Völker durchgangen, und dieselben nach unserm Ermessen sehr vollständig und wahr geschildert. Ganz besonders hat uns die Darstellung der muhammedanischen und indischen Religion durch ihre Vollständigkeit, Gründlichkeit und Klarheit angesprochen. —

XII. Brief. Das Christenthum als göttliche Offenbarung im vollkommensten Sinn begründet durch das Selbstzeugniß Jesu Christi, nebst den daraus sich ergebenden Folgerungen, unterstüzt durch seine ganze Persönlichkeit, die Wunder durch ihn, und von ihm geschehen, die Geschichte seiner Kirche und ihre Wirkungen (im Vergleich mit dem Islam), das bloße Daseyn der christlichen Kirche, die Größe seines Plans, Unerklärbarkeit seiner geistigen Größe aus Zeitideen, aus dem Mosaismus, oder der Naturkraft des Menschengeistes. Folgerungen aus der Göttlichkeit Jesu für die Auktorität seiner Apostel und der h. Schrift. Schlußbemerkung über das Verhältniß der Beweisgründe zur Natur des christlichen Glaubens. — Herr Stirm löst in diesem

Briefe die Frage: in wie fern das Christenthum als ein besonderes Werk Gottes, als eine göttliche Offenbarung im eigentlichsten und vollkommensten Sinne zu betrachten sey, und beruft sich zu diesem Ende vor Allem auf das Selbstzeugniß Jesu. Mit Grund. Auch wir sind der Utberzeugung, daß die Frage, woher das Christenthum seinen Ursprung habe, und ob es eine wirkliche, göttliche Offenbarung sey, von Niemanden sicherer und genügender, als vom Stifter desselben beantwortet werden könne. Wir sind also vorerst an die Person Jesu Christi, und an das Zeugniß, das er von seiner eigenen Persönlichkeit, von seiner höhern Abkunft, seiner göttlichen Natur und Würde, und seinem Verhältnisse zum Vater abgibt, gewiesen. Diese Aeußerungen Jesu über sich selbst, hat der Herr Verfasser sehr vollständig und gründlich auseinandergesezt, und nach diesem die Einwürfe, die sich möglicherweise gegen dieses Selbstzeugniß Jesu machen ließen, zu beseitigen, und die Beweiskraft desselben außer Zweifel zu setzen gesucht. Seite 580 sagt er: „Hat Jesus so gesprochen (und daß er so gesprochen, erhellt aus der Glaubwürdigkeit seiner Biographen, wovon im 3ten Briefe die Rede war) und war er ein bloßer Mensch — was folgt daraus? dann kann es nicht anders, denn als die Sprache der stolzesten Anmaßung und Eitelkeit angesehen werden, dann ist Christus ein hochmüthiger Frevler. Man schaudert zurück vor diesem Prädikate, man erschrikt vor dieser Consequenz. Aber es ist nur der Mangel an scharfem, consequentem Denken, was dem Gemüthe diese nothwendige Folgerung verdeckt.

Welcher Mensch kann sich herausnehmen, sich das Licht der Welt, den Geber des ewigen Lebens, denjenigen, der allein Gott kenne, u. d. gl. zu nennen, ohne mit Recht der lächerlichsten Anmaßung, der niedrigsten Ruhmredigkeit beschuldigt zu werden? Was würden wir von einem Sokrates denken, wenn er in diesem Tone von sich gesprochen, wenn er gesagt hätte: wer mich siehet, der siehet den Zeus? Wie tief würde gerade hiedurch sein sonst vielleicht ausgezeichneter moralischer Charakter herabsinken, da ihm die Wurzel und die Zierde der ächten Sittlichkeit, die Demuth fehlte! Kann dieß bei Jesu der Fall seyn? Ich will nicht davon reden, daß er vor allem seine Jünger zur Demuth ermahnt (Matth. 18, 1—4. 20, 20—27.), daß er sich selbst demüthig und frei von Ehrgeiz nennt (Matth. 11, 29. Joh. 7, 18.); sondern nur auf seinen Charakter und sein Betragen, dessen Grundton ein demüthig kindlicher Aufblik zu Gott und Unterordnung unter ihn war, und auf so manche Spuren seiner Demuth und Anspruchlosigkeit hinweisen." Herr Stirm entkräftet den von dieser Seite gemachten Einwurf — wie wir sehen — durch den sittlichen Charakter Jesu, und sieht in demselben sowohl eine Bestätigung dieses Selbstzeugnisses Jesu, als einen Grund, der jede willkührliche Täuschung ausschließt. In der That dient die Vollkommenheit des Charakters Jesu auch auf die siegreichste Art dazu, jeden Gedanken an einen möglichen Betrug, und eine unedle Absicht von Seite Jesu zu entfernen, ja es folgt aus dem Charakter Jesu mit Gewißheit, daß dieser vollendete Mensch sich nicht für einen Gottesgesandten, und seine Lehre nicht

für eine göttliche Lehre würde ausgegeben haben, wenn er davon nicht auf das Innigste überzeugt gewesen wäre. Damit ist jedoch der andere mögliche Gedanke, daß der Herr in Absicht auf seine Persönlichkeit sich selbst getäuscht, und in schwärmerischer Einbildung die hohen Ideen und Kräfte, deren er sich bewußt war, seiner Verbindung mit der übersinnlichen Welt zugeschrieben, und sich somit Offenbarungen Gottes beigelegt haben könnte, die er doch nicht gehabt, noch nicht abgewiesen. Auch diesen Einwurf hat der Herr Verfasser sehr gründlich widerlegt, indem er gezeigt hat, daß alles, was wir von der Intelligenz und dem Leben Jesu wissen, den Verdacht einer schwärmerischen Selbsttäuschung völlig unmöglich mache, und jeden Gedanken an eine mögliche, unwillkührliche Selbsttäuschung von selbst ausschließe. Recensent theilt auch hier wieder dieselbe Ansicht, nnd glaubt, daß aus den gedachten drei Elementen, nämlich aus den eigenen Erklärungen Jesu über seine Person, seinen besondern Ursprung, uud sein eigenthümliches Verhältniß zum Vater, verbunden mit seiner übermenschlichen Intelligenz die sich uns besonders durch seine Gabe der Weissagung und Kryptognosie offenbart, und dessen sittlichem Charakter, ein vollständiger Beweis für den göttlichen Ursprung seiner Lehre abgeleitet, und auf sie eine vollkommne Glaubenspflicht gegründet werden könne. Einem Wesen, das so erhaben ist, seiner Person und Würde nach, einem Wesen, dessen Intelligenz und sittlicher Charakter, der sicherste und vollkommenste Abdruk der Gottheit ist, kann in Beziehung auf seine Riligions-

und Sittenlehre Niemand Glauben verweigern, ohne Gott selbst zu beleidigen. *) — Ein weiteres Moment zur Bestätigung des Selbstzeugnisses Jesu findet Herr Stirm in der äusserlichen, in außerordentlichen sinnlich wahrnehmbaren Krafthaten oder Wundern sich offenbarenden Macht Jesu, so wie in dem, was an Christo geschah, in seinen durch außerordentliche Beweise der Vorsehung ausgezeichneten Lebensschikfalen von seiner Geburt an, bis zu seiner Erhebung in die unsichtbare Welt. Allerdings hat Gott durch die Wunder eiu Zeugniß für Jesu abgelegt, und mittelst derselben seine höhere göttliche Sendung bewahrheitet. Wir können dieses sowohl aus den eigenen Erklärungen Jesu, als auch aus den Aeußerungen der Apostel, und den Wirkungen der Wunder darthun. Darum hat es Recensent sehr gerne gesehen, daß der Herr Verfasser auf diesen Beweisgrund die gebührende Rükficht genommen, und die Einwürfe gegen die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder nicht unbeachtet gelassen hat; nur hätte er gewünscht, daß die Beweiskraft derselben noch mehr herausgestellt, und namentlich ihre Beziehung zur Lehre Jesu noch gründlicher nachgewiesen worden wäre. — Auf diesen Beweis folgt die Begründung der Göttlichkeit des Christenthums aus dem Wunder im weitern Sinne, bei dem das Wunderbare oder die unmittelbare Wirkung Gottes nicht in einer einzelnen Erscheinung oder

*) Vergleiche Plank über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. S. 118—124.

Begebenheit, sondern in dem Zusammentreffen aller Einzelnheiten zur Hervorbringung eines großen historischen Ganzen gelegen ist. Seite 616 sagt nämlich der Herr Verfasser: „Wenn indeß gleich das im engern Sinne sogenannte Wunderbare den ersten und gewaltigsten Eindruck auf das Gemüth macht, so stellt sich doch dem denkenden Beobachter in der Geschichte des Christenthums das Natürliche und nach einem scheinbar natürlichen Gang der Dinge Erfolgende nicht minder außerordentlich dar, und die ganze Geschichte des Christenthums sammt seiner Wirkung ist eine Reihe von Wundern, vor welchen die obengenannten (nämlich die Wunder im engern Sinne) fast verschwinden."

Hier werden die Haupterscheinungen und die wichtigsten Momente der Geschichte des Christenthums von seinem Anfange an in ein historisches Ganze zusammengefaßt, und dieses Ganze selbst aus dem Verhältniße seiner Theile zu einander, aus dem Verhältnise zwischen Ursache und Wirkung beurtheilt. Da nun die reflectirende Vernunft diese Verhältnisse und Beziehungen nicht begreifen kann, vielmehr überall Mißverhältniße entdeckt, o erscheint ihr das Christenthum, sofern dasselbe als ein großes historisches Ganze aufgefaßt wird, als Wunder, d. i. als ein Werk der Gottheit, das der Mensch nicht übersehen kann, ohne davon tief ergriffen und zum Glauben hingerissen zu werden. Die Haupterscheinungen aber, in denen die Mißverhältniße, aus welchen sich uns das Christenthum als ein Werk der Gottheit, und gleichsam als eine neue Schöpfung dar-

stellt, liegen, sind der Plan Jesu, die Mittel zur Ausführung dieses Planes, die Kraft, die er dabei entwickelt, und endlich der Erfolg. Den Plan betreffend sagt Herr Stirm Seite 621 sehr richtig: „Welche Größe des Geistes, welche Stärke des Willens, welche Güte des Herzens, setzt schon die Idee, welche Jesus zu realisiren, der Plan, welchen er auszuführen, beschloß, voraus! Er hatte klar erkannt, daß der einzig sichere Weg, die Menschheit im Großen und im Einzelnen wahrhaft zu beglücken, und dem Ziele der Vollkommenheit entgegenzuführen!, die Erkenntniß der Wahrheit und die Erweckung der Liebe sey. Durch beides wollte er eine geistige Anbetung Gottes in der Welt, und eine Vereinigung aller Menschen zu einem Brudervolke durch das Band des Glaubens und der Liebe gründen. Sein Plan umfaßte die ganze Menschheit. Einen solchen Plan hatte noch kein Weiser, kein Gesezgeber, kein Religionsstifter vor ihm gefaßt. Diese alle hatten nur ihr Volk, ihr Vaterland im Auge. Und wenn man vollends bedenkt, unter welchen Umständen er diesen Plan faßte, wie er bei der anschaulichsten Erkenntniß aller Hindernisse, denselben dennoch entwarf, wie er voraussah, daß das Gelingen desselben nur durch Aufopferung seines Lebens möglich sey, und erst in den kommenden Jahrtausenden seiner Vollendung entgegenreifen werde, wie er die unscheinbarsten Mittel zu seiner Ausführung wählte, und während der Augenschein jede Hoffnung niederzuschlagen schien, sein Gelingen mit unfehlbarer Gewißheit voraussah: — welche Hoheit des Geistes, welchen Verein der seltensten Eigenschaften des Verstandes und Herzens sezt dieses voraus!" „Von diesem in seiner Art einzigen

Plan weist der Herr Verfasser sehr genau und umständlich nach, daß sich die in demselben aussprechende Superiorität der Intelligenz Jesu weder aus Zeitideen, noch aus dem Mosaismus, noch aus der Naturkraft des Menschengeistes erklären lasse, und demnach in diesem Mißverhältnisse zwischen Ursache und Wirkung ein weiterer Grund für die Göttlichkeit der Lehre Jesu liege. Recensent hat gegen all dieß durchaus nichts einzuwenden, nur hätte er in Absicht auf die Mittel, die Jesus zur Ausführung seines Planes wählte, und den Erfolg des Planes selbst eine umfassendere und gründlichere Nachweisung des Wunderbaren, das in beiden liegt, gewünscht. Denn in der That offenbart sich uns in der Geschichte der Ausbreitung und des Fortbestandes des Christenthums das Walten der göttlichen Vorsehung auf eine ganz auszeichnende Weise. Außerdem sind wir der Ansicht, daß Herr Stirm besser gethan hätte, wenn er bei diesem Wunderbeweise im weitern Sinne zuerst den Plan Jesu, alsdann die Mittel, und jezt erst den Erfolg seines Werkes oder die Ausbreitung des Chrisienthums behandelt hätte. Denn ehe von einem Erfolge des Planes, oder von der Geschichte einer Sache die Rede seyn kann, muß die Sache selbst zuerst da und erkannt seyn. — Ueber das Verhältniß, in welchem die oben gedachten Beweisgründe zu einander stehen, sagt der Herr Verfasser: „So tragen und unterstützen sich gegenseitig alle diese Beweisgründe, um den höchsten Grad des Vertrauens zu der Wahrhaftigkeit und Zuverläßigkeit Jesu in Bezug auf alles, was sowohl den Inhalt seiner Religionslehre als die Ableitung derselben aus

der göttlichen Causalität betrifft, zu rechtfertigen. Es sind nicht bloß Wahrscheinlichkeiten, die zu einander addirt, nur wieder Wahrscheinlichkeiten zum Produkt haben, sondern es ist ein harmonisches Ganze, worin das Aeußere durch das Innere und das Innere wieder durch das Aeußere bestätigt wird. Es ist eine Mannigfaltigkeit von Thatsachen, die gleich Radien von Einem Mittelpunkt ausgehen, und auf denselben zurückweisen, aber so geartet, daß je nach den verschiedenen geistigen Bedürfnissen der eine mehr von diesen der andere mehr von jenen sich wird angezogen fühlen." Recensent stimmt dem Herrn Verfasser auch hier wieder ganz bei, und ist namentlich mit den Folgerungen, die derselbe aus der Göttlichkeit Jesu für die Auktorität seiner Apostel und der h. Schriften zieht, durchweg einverstanden. Herr Stirm hat die Inspiration der Apostel nicht bloß auf ihre schriftliche (wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt), sondern auch auf ihre mündliche Wirksamkeit bezogen. Ganz mit Recht; da ja die Inspiration der Schrift im Besondern nur aus der Begeistung der Apostel überhaupt bewiesen werden kann, und sie dieses göttlichen Beistands ebensowohl, ja noch mehr in ihrem mündlichen Vortrage, als bei Abfassung ihrer Schriften bedurft haben. Besondere Anerkennung verdient, daß der Herr Verfasse wie überall, so auch hier, berichtigend verfahren ist, und die irrigen, den Gesetzen des menschlichen Geistes widerstreitenden Vorstellungen über die Inspiration zu beseitigen gewußt hat. —

XIII. Brief. Begriff und Möglichkeit der Offenbarung. Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, Verhältniß

des Christenthums zur Philosophie, mit Rücksicht auf die wichtigsten Epochen derselben, insbesondere zur neuesten. — Herr Stirm faßt den Begriff der christlichen Offenbarung nicht bloß, wie so häufig geschieht, als eine übernatürliche Mittheilung einer gewißen Summe von mehr oder weniger übernatürlichen Lehren, sondern dieselbe ist ihm sowohl die Enthüllung, als die Verwirklichung des göttlichen Rathschlußes zum Heile der Menschen, der Anfang und die Mittheilung eines neuen religiösen Princips, wodurch nicht bloß die Erkenntniß, sondern das ganze Leben, der gesammte Zustand der Menschenwelt erneuert und umgewandelt werden soll, ob sie gleich zunächst auf den Menschen als erkennendes Wesen sich bezieht. Diese in neuerer Zeit sich immer mehr Geltung verschaffende Ansicht von Offenbarung, sofern sie in eine das menschliche Leben überhaupt erneuernde Thätigkeit, nämlich in die erlösende Thätigkeit Gottes, oder in eine Mittheilung göttlicher Kräfte gesezt wird, scheint dem Recensenten auch die allein wahre, und dem Begriffe der Religion einzig entsprechende. Wie nämlich die Religion nicht einseitig in die sittliche That, oder in das Gefühl, oder in die Erkenntniß gesezt werden kann, sondern vielmehr Sache des ganzen innern Menschen ist, so besteht auch nach ihr das Wesen der Offenbarung nicht einseitig in einer übernatürlichen Mittheilung religiöser Wahrheiten und Pflichtgeboten, sondern vielmehr — wie neuere Theologen mit Grund behaupten — in einem neuen durch Gottes unmittelbare schöpferische Kraft in die Menschheit eingetretenen Lebenselemente, in einer Mittheilung neuer Kräfte an

die Menschheit. Dieß erhellet unter Anderm aus den Folgen der Geistsendung und der Wirksamkeit der h. Sakramente. — Gleich treffend ist, was der Herr Verfasser über die Möglichkeit der Offenbarung, und das Verhältniß der menschlichen Vernunft zu derselben vorbringt. Ueber das Verhältniß der menschlichen Vernunft zur christlichen Offenbarung sagt Herr Stirm, daß dieses Verhältniß von jeher sehr verschieden sey aufgefaßt worden, und daß aus dieser verschiedenen Auffassungsweise die beiden theologischen Denkungsarten des Supranaturalismus und des Rationalismus sich gebildet haben. Beide gründen sich nach seiner Ansicht auf gewiße Bedürfniße und Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns und ergänzen sich wechselweise. Aber beide sind auch in Gefahr in ein Aeußerstes überzugehen, und häufig übergegangen, in eine Denkweise, die mit dem wahren Christenthume unvereinbar ist. Dieß ist nach unserm Dafürhalten der Fall, wenn der Rationalismus die subjektive Vernunft des Menschen als constitutives Princip der Offenbarung geltend macht, alles verwirft, was der Vernunft nicht zusagt, und aus derselben nicht abgeleitet und erklärt werden kann, und auf der andern Seite, wenn der Supranaturalismus die Offenbarung unbedingt zum constitutiven Princip der Vernunft erhebt, und annimmt, daß durch diese übernatürliche Causalität Gottes die Ordnung der Natur, welche zugleich die Ordnung unserer Vernunft ist, unterbrochen und aufgehoben werde; und daß die christliche Religion ein Geheimniß sey, wovon die menschliche Vernunft nur die logische Bedeutung, d. i. in einem Satze nur

den Sinn des Subjekts für sich und des Prädikats für sich verstehen könne, keineswegs aber zu begreifen vermöge, wie das Subjekt dem Prädikat zukomme, und deßhalb auch überhaupt vom Menschen gar nicht begriffen werden könne. Einige derselben gehen sogar so weit, daß sie behaupten, daß die Lehre des Christenthums sogar gegen die Vernunft sey, und dieser darum auch durchaus kein Recht zur Beurtheilung der Offenbarung zustehe, und daß der Vorzug und die Würde der christlichen Offenbarung eben darin bestehe, daß sie den Stolz der menschlichen Vernunft demüthige. Diese beiden extremen Gegensätze hat Herr Stirm in ihrer Nichtigkeit dargestellt, und sehr genügend gezeigt, daß die christliche Offenbarung den freien Vernunftgebrauch so wenig hemme und aufhebe, daß sie die Ideen der Vernunft vielmehr vervollständigt, und zur allgemeinen Anerkennung gebracht habe. Auf der andern Seite wurde dargethan, daß die Vernunft durchaus kein Recht habe, Thatsachen, welche einmal historisch beglaubigt sind, darum, weil sie dieselben nicht aus sich abzuleiten und zu begründen vermöge, als unwahr auszuweisen; im Gegentheil müße der Rationalismus, wenn er nicht der ganzen Geschichte und seinen eigenen Gesetzen, nach welchen er die Geschichte beurtheilt, widersprechen wolle, jenes Faktum der Offenbarung vertheidigen und behaupten. — Am Ende dieses Briefes sezt Herr Stirm das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie mit Rücksicht auf die wichtigsten Epochen derselben insbesondere zur christlichen auseinander. Um aber dieses Verhältniß richtig zu beurtheilen, faßt er zuerst den

Anfang der christlichen Bildung ins Auge, und geht sodann die hauptsächlichsten Momente der geschichtlichen Entwicklung in der Kürze durch. Wir halten auch diese Darstellung für sehr gelungen.

Recensent schließt seine Beurtheilung mit der Bemerkung, daß ihn nicht leicht ein Werk in einem so hohen Grade befriedigt habe, als vorliegende Apologie des Christenthums. Die Resultate der theologisch-apologetischen Wissenschaft sind auf eine sehr zweckdienliche und gründliche Weise fürs Leben verarbeitet, und in einer ebenso gebildeten, als populären ja in einer klassischen Sprache dargestellt worden. Außerdem verdient gerühmt zu werden, daß der Herr Verfasser auf die in unserer Zeit herrschenden und gangbaren Ansichten so große Rücksicht genommen, und die, welche am meisten Schein für sich hatten, mit ganz besonderer Aufmerksamkeit behandelt hat. Möge dieses vorzügliche Werk sowohl unter Theologen als auch unter gebildeten Nichttheologen beider Confessionen recht zahlreiche Leser finden, und jene lebendige und selbstständige Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums, von welcher der Verfasser desselben so ganz durchdrungen ist, auch in Andern hervorrufen. —

J. G. Schöninger.

fes von Cöln (Friedrich I. reg. 1101—1131), verhängte Suspension besonders heraushebt, ohne der übrigen mit gleicher Strafe belegten Cleriker zu gedenken. Mittheiler dieses Actenstückes hielt es aber für nothwendig, dasselbe dem ganzen Inhalte nach aufzunehmen, weil es sich auf unterschobene Decrete der Päbste Adrian I. und Leo VII. beruft, welche gleichfalls in derselben Handschrift enthalten sind und unter No. II. hier folgen, als ein Beitrag zu dem Beweiße, wie angelegentlich es sich die Vertheidiger der kaiserlichen Investiturrechte seyn ließen, ihr Ziel auf jedem Wege zu verfolgen.

I.

Leo Constantini filius imperavit annis quinque in regno grecorum et romanorum. Post quem uxor ejus hyrene filia cahiani avarum idem hunorum regis cum filio suo Constantino imperavit annis decem. Verum Constantinus matrem suam hyrenen imperio privavit, solusque annos sex imperavit; hyrene autem, supererepto sibi imperio, femineo dolore abusa Constantinum filium suum oculis et imperio privavit et sola annis sex imperavit. Romani autem, qui ab imperatore constantinopolitano jam animo desciverant propter tardum et infructuosum illius auxilium contra tyrannos, accepta occasionis opportunitate, quia mulier excecato filio suo Constantino imperabat, uno omnium consensu Carolo magno imperatoris laudes exclamaverunt eumque per manus Leonis papae coronaverunt, cesarem et augustum appellantes. Igitur ex quo byzantium tacie (Daciae) civitas a primo Constantino in

novam amplificata et in regiam urbem est exaltata et translata in illam omnis romanae dignitatis gloria, in sedem romani imperii dedicata, et nova roma est appellata, evolutis annis circiter CCCCLXVIII, diviso a constantinopoli romano imperio, Carolus rex magnus francorum primus imperavit romanis annis XIIII.

Ex tunc a Grecis in reges Francorum translata est imperatoria dignitas, et Adrianus papa, collaudantibus romanis et plena synodo primatum, archiepiscoporum, abbatum, ducum, et principum acclamante, Carolo magno, ejusque successoribus futuris imperatoribus, sub anathemate concessit patriciatum romanum et per se et per nuntios suos, confirmationem in electione et *in consecratione romani pontificis concessit, et investituras episcoporum eis determinavit, ut non consecretur episcopus* qui per regem et per imperatorem non introierit pure et integre, *exceptis quos papa romanus investire* et *consecrare debet ex antiquo dono regum et imperatorum*, cum aliis quae vocantur regalia, id (est) a regibus et imperatoribus pontificibus romanis data in fundis et reditibus. In hac concessione continentur *abbatiae praepositae*. Ex hoc constituto Carolus magnus Astulfum, desiderium aliosque reges et tyrannos bello et cede et exilio delevit qui fundos et bona ecclesiae romanae aliarumque ecclesiarum invaserant, omnia reddens libertati. Alii reges et imperatores succedentes exemplo Caroli magni defensionem romane ecclesie et aliarum ecclesiarum timore dei et caritate sancti Petri devote persecuti sunt investituras episcoporum facientes, eorumque con-

secrationibus per se et per nuntios suos assistentes, juxta quod Paulus apostolus ait ad corinthios: non primum quod spirituale, sed quod animale, dein quod spirituale. Magnus etiam Gregorius Theodico et Theodeberto et brunicildi scripsit, monens, ut absque symonia investituras episcoporum faciant, hic etiam primus Gregorius non est consecratus, donec Mauricii interfuit assensus.

Johannes papa investituram leodicensis episcopatus, quam Carolus rex fecerat Richario brumensi abbati, plane confirmat, et invasionem hilduini per cunebertum comitem de capremonte sub anathemate dampnat.

Papa Leo primum Ottoni, aliique plures pontifices romani idem confirmaverunt sub anathemate regibus et imperatoribus. Unum mirum, immo periculosum in salutem animarum, quod sancti antecessores ex magna necessitate et patenti ratione sub anathemate confirmaverunt, hoc a tempore Gregorii, qui et hildebrandus, sub absolutione immutatur.

Qui a primo Constantino, quem Silvester baptizavit, gesta et decreta revolverit, patenter inveniet, quod per reges et imperatores et devotos laicos romana ecclesia, aliaeque in orbe terrarum ecclesie in fundis et mobilibus ditate et exaltate sunt, sibique tutelas et defensiones contra tyrannos et raptores detinuerunt, ut gladius regalis et stola petri sibi invicem subveniant, quasi duo cherubim conversis vultibus respicientia in propitiatorium.

Romani pontifices, aliique praesules de rebus et fundis per devotos laicos et laicas acquisitis et a saeculari potestate confirmatis struxerunt et ordinaverunt

ecclesias, et a quibus acceperunt gratiam, non debent inferre contumeliam, etsi de investituris peccaverint.

Exemplo primi Gregorii exhibeatur quod Paulus dicit, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina; Jeronimus in epistolis suis dicit, *quadringentos episcopos* imperiales littem ad synodum contraxerunt; in hoc virtus imperialis egit quod excommunicatio pontificis agere non potuit, ut sine captione, sine depraedatione, sine contumelia tot episcopi ierunt et redierunt. Excommunicatio enim, quantum intelligitur, timetur, tanto cavendo vitatur, et punitio corporalis in vita vel in membris, in rebus et fundis partes resipiscere facit ex industria regali.

Dei autem pontifici summopere cavendum est ex medulla scriptuarum, nequando liget in terris quod deus solvat in coelis, et quando solvit in terris, deus liget in coelis. Hoc evenit ex illa gloria praelationis, nimiisque motibus animorum, quando succedentes pontifices praecedentium pontificum decreta et excommunicationes imutant et solvunt.

Unde cum dominus Jesus, ipsa veritas dicat, si male locutus sum, testimonium praebe de malo, mirum et periculosum est in Christi pusillos, quod antiqua constituta sub anathemate confirmata novis imutationibus solvunt et in *nolentes reprehendi obicientes.* Romana judicia non sunt retractanda, non videtur pusillis Christi canonicum et salubre, ut a tempore Gregorii, qui et Hildebrandus, ea solvantur quae sub anathemate confirmaverunt silvester, Leo, Adrianus, primus Gregorius

Leo, Benedictus erga reges et imperatores de investiendis episcopis per illos, a quibus, et etiam a devotis laicis et feminis, fundi et alia mobilia ecclesiis dei in orbe terrarum pervenerunt, sibique tutelas et defensiones rerum ecclesiasticarum sibi retinuerint contra tyrannos et raptores. Si in successione quisquam solvit quod praedecessio sub anathemate confirmavit, ecce, oritur confusio pupillis Christi, cui parti potius assentiendum sit, antiquae, an novae? Pars antiqua in paupertate mediocri et honesta arguit, obsecrat in patientia et doctrina, et parcendo justitiae majores et inferiores personas ad correctionem adduxit. Nova autem pars ex votis fidelium insolescens, sub spem religionis omnia trahit ad se manibus expansis, cum dominus: reddite caesari quae sunt caesaris et deo quae sunt dei; Gregorius, Augustinus, Ambrosius, ea quae sunt data ecclesiis a saeculari potestate retinenda.

Legitur etiam de episcopis hypanie, scotie, anglie, ungarie quomodo ex antiquo usque ad modernam novitatem per reges introierunt cum pace temporalium *puregue ac integre.* Qui pacifice sollicitus est revolvat vitas patrum et hystorias, legat et intelligat. Sed episcopatus, qui sub romano degunt imperio, majoribus fundis et amplioribus vigent justitiis, et ideo propter majus scandalum a stola Petri discretius tractandi sunt, quia non omnes sunt Petrus, qui tenent sedem Petri, sicut scribae et Pharisaei non fuerunt Moyses, qui sederunt super cathedram Moysi. Elatio enim ex praelatione et condiscretio ex correctione pariunt scandalum ex confusione et

fit manifeste illud quod dominus dicit in evangelio, vos scribe et pharisei circuitis mare et arida ut faciatis unum proselitum, et cum inveneritis facitis filium gehennae, duplo quam vos. Longe etiam ante decretum Adriani, ejusque successoris reges qui non erant uncti et majores domus investituras episcoporum fecerunt, Dagobertus, Sigebertus, Theodericus, Heldricus, Pipinus, filius Begge, major domus, Theodebertus. Ab his inthronizati sunt, Remaclus, Amandus, Audomarus, Autpertus, Eligius, Lambertus, aliique sanctissimi, praesules, cum reges isti in moribus satis fuerint notabiles et solo nomine regum per majores domus vivebant.

Postquam autem romani ingruentibus (cruentis) vicinis et gravibus bellis desciverant a graecis imperatoribus ex causis supradictis papa Stephanus ob infestationem longobardorum venit parisios et assensu romanorum et francorum in regem unuit pipinum filium Karoli Martelli nati ex alpaide, propter quam ex pelicatu increpatam pontifex Lambertus martyr factus est.

Unxit et idem pontifex Stephanus filios ejusdem pipini, Karolum qui agnominatus est magnus, et Karlomannum fratrem ejus, confirmans stirpem illorum in regia et imperatoria dignitate. Ibi de investiendis episcopis per reges antiquam consuetudinem confirmavit. Ex harum collectione pure et integre servanda est antiqua constitutio, ne pusilli Christi scandalizentur.

Nil enim reffert, sive verbo, sive praecepto, sive aliam rem in manu tenens investiat aut inthronizet rex et imperator episcopum, qui die consecrationis veniens

anulum et baculum ponit super altare et in curam pastoralem singula suscipit a stola et ab auctoritate sancti Petri, sed congruum magis est per baculum qui est duplex, id est temporalis et spiritualis. Operarius enim in seminandis spiritualibus, dignus est mercede sua in accipiendis temporalibus, juxta quod Paulus ait, si spiritualia nobis seminamus non est magnum si carnalia, id est, temporalia a vobis metamus.

Precedens investitura per regem in fundis et rebus ecclesie contra tyrannos et raptores quieta et pacifica reddit omnia, sequitur autem consecratio, ut bannus episcopalis banno regali conveniens in communem salutem operetur et, si episcopis faciendum est regibus homagium et sacramentum de regalibus, aptius est ante consecrationem, cum Paulus apostolus dicat, unusquisque in suo sensu abundat omnia divina et ecclesiastica per magistros ecclesiarum (quae) ad pacem et quietem pusillorum intendere debent; legitur etiam in libris regum et Machabeorum, quod a regibus Judaeis et gentilibus sacerdotes investituras acceperunt in Judaismo.

A Petro usque ad Silvestrum, qui Constantinum baptizavit, imperatores romani erant gentiles et Christianorum persecutores, in fundis et rebus ecclesiasticis pauperes erant ecclesiae et a timoratis Christianis, qui tunc pauci erant, Rome et alibi constituebantur episcopi.

Postquam autem a Silvestro per Christianos reges et imperatores dotate et ditate et exaltate sunt ecclesiae in fundis et aliis mobilibus, et jura civitatum in theloneis, monetis, villicis et scabiniis, comitatibus, advocatiis,

synodalibus bannis per reges delegata sunt episcopis, congruum fuit et consequens, ut rex qui est unus in populo et caput populi investiat et intronizet episcopum, et contra irruptionem hostium, sciat, cui jus suum in domum illorum transtulerit. Primus Gregorius conqueritur dolendo de quodam episcopo qui adeo pauper erat, quod de episcopatu suo contra frigus vestem hyemalem non haberet, et tali episcopo, forsitan sancto non erat regi necessarium exigere homagium, sacramentum et obsides. Ex hoc, prout sunt consuetudines in regnis per orbem terrarum de investiendis episcopis, servanda sunt antiqua jura. Sicut enim primus Gregorius dicit, si voluissem hodie gens Longobardorum nec regem nec ducem haberet et quia deum timui italicum sanguinem miscere nolui, ita successores ipsius Gregorii cavere debent scandalum, ne contristent noviter reges in suis antiquis juribus, per quorum antecessores caput et membra exaltata et confirmata sunt.

Si juxta Paulum a pontifice romano et regibus omnia fiant in caritate et humilitate remotis superbia et contentione, quapropter apud pontifices et reges ſtant ecclesiastica pure et integre, quare dominus Jesus dicit, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus lucidum erit, idem, si intentio et opus.

Notandum est autem pontificibus romanis et eorum civibus, quando orta fuerit divisio in electione pontificum et in commotione civium, non est pax restituta nisi per grecos imperatores, quamdiu imperium ibi fuit, et per francos imperatores, ex quo imperium romanorum datum

est eis. Et quidam greci imperatores christiani quosdam romanos pontifices, viros sanctissimos usque ad exilium et mortem immisericorditer tractaverunt, sicut legitur de Agapito et Johanne, imperatores autem ex francis honeste et pie deduxerunt, sicut legitur de Stephano, de Leone excecato.

De divisione cleri et populi in electione romani pontificis compressa per honorium augustum ex grecis ita legitur: Bonefacius XL romane ecclesie praesedit, contra hunc Bonifatium ordinato Eulalio et per hoc dissidente ecclesia, ambo jussu Honorii Augusti urbe egrediuntur et sic reprobato Eulalio jussu Augusti bonefacius, quia prior ordinatus fuerat, sedi apostolicae restituitur.

De divisione romanorum civium in electione pontificum per imperatores ex francis adnihilita ite legitur:

Otto primus Johannem, quem Adelbertus papam constituerat, judicio canonico deponi fecit et Leonem ordinari fecit, iste Johannes se cum uxore cujusdam oblectans a diabolo persecutus est ac sine viatico mortuus. Post reditum Ottonis romani ex ambitione quendam Benedictum superposuerunt; imperator rediens, obsessa Roma romanos cede et fame adeo afflixit, ut Leonem papam se recepturos promitterent et jurarent. Benedictus rejectus non solum papatu sed etiam sacerdotio a leone exordinatur.

Item Benedictus symoniace papatu romano invaso cum esset rudis literarum, alterum ad vices ecclesiastici officii exsequendas secum papam consecrari fecit, quod cum multis non placeret tertius superducitur qui vices

duorum expleret. Romae uno contra duos et duobus contra unum de papatu altercantibus rex Heinricus filius Conradi contra eos Romam vadit, et eis canonica et imperiali censura depositis Suidgerus babenbergensis episcopus, qui et Clemens, romanae ecclesiae CXLVI praesidet et ab eo rex Heinricus in imperatorem benedictus est jurantibus romanis, se sine ejus consensu ejusque successorum nunquam papam electuros.

Igitur haec scandala gravia pastores animarum cavere debent coram deo in vera simplicitate propter pusillos Christi.

Ex quo imperium Romanorum Karolo magno aclamatum est, sunt anni CCC et novem, est autem *annus praesens secundum ciclum dionysii millesimus centesimus nonus ab* incarnatione domini, quando ultimum pascha fuit die VII Kal. Mai.

Si romani pontifices intendunt regibus auferre antiqua jura de investiendis episcopis, timent, dubitant, dolent pusilli Christi, reges enim (, si) in investituris episcoporum excesserunt, possunt a timoratis viris et pontifice romano argui et ad rectam correctionis lineam reduci, si autem in promotione et consecratione episcoporum pontifex romanus excesserit vel exorbitaverit et sub verbo summae praelationis ad voluntatem suam egerit, non vult ut reprehendatur, cum dominus Jesus se reprehendi concesserit, dicens, si male locutus sum testimonium perhibe de malo.

Isti autem summus, inquiunt, pontifex a nemine judicetur, et si ab illa summa auctoritate sub spem religio-

nis introducuntur personae contra oculos dei, ecce, periculum animarum in capite et in membris idem eorum qui scienter operantur et cooperantur, unde] dominus ypocrisin et avaritiam et cupiditatem in evangeliis super omnia arguit, vocans illos sepulchra dealbata, et peccatum mulieris adulterae misericorditer suscepit, et tria genera Eunuchorum humane diffinivit, et dum pro Petro tributum solvit, regibus debita reddi jubet.

Petrus, Paulus, aliique in orbe terrarum viri sanctissimi concederunt in sententiam domini Jesu, qui omnibus dixit, beati pacifici quoniam regnum dei possidere debent. Sunt autem pacifici qui ex contentione, arrogantia, cupiditate, nimiis moribus animorum non movent, non adinveniunt commutationes contra antiqua jura propter pacem constituta, maxime propter potestates superiores, in quorum pace juxta Paulum tranquillam vitam agere debemus.

Der Verfaſſer geht nun zur Aufſtellung einzelner Capitel über, welche er größtentheils durch Stellen aus päbſtlichen Briefen unterſtützt.

Primo Cap. Non canonice agit clericus degens sub regula qui romano pontifici laesionem suam refert, cum nondum consuluerit episcopum, archiepiscopum, provincialem synodum, eique negata sit misericordia.

(Hier werden Citate aus Gregor I., Leo I. und Bonifacius I. angeführt.)

Secundo Cap. Si clericus ignorante episcopo et nescientibus ecclesiae praelatis, cum nondum ei fuit negata misericordia vel judicium, romano pontifici detulerit,

praesul romanus non statim credere, sed legato et litteris rem debet investigare et ut corrigantur praecipere et non ad praesens sententiam dare.

(Citate aus einer Dekretale des Pseudo Evarist und den Briefen Gregor's I.)

Cap. tertio. Si clericus res ecclesiae quibus attitulatus est defraudaverit, dilapidaverit, vel abstulerit, qualis, subsequatur sententia?

(Citate aus Gregor I., Pseudo Stephan und Augustin).

Cap. quarto. Quomodo sit suscipiendum, quod pontifex romanus subjectos archiepiscopi coloniensis suspendit, poenitentiam indixit absque conscientia ipsius archiepiscopi cum nondum litteras vel legatum a romana sede habuerit eique non contradixerit.

(Citat aus der ep. Gregorii ad Joh. Syracusanum).

Sicut pontifex romanus a coloniensi archiepiscopo debitam exigit subjectionem, ita coloniensis archiepiscopus exigit a romano praesule ut in regiminis sui jure servet ei canonicum correctionis ordinem.

(Ferneres Citat aus Gregors Briefen, das Ende fehlt, da die Handschrift hier verstümmelt ist).

In derselben Handschrift sind auch die folgenden, Adrian dem Iten und Leo dem VIIten beigelegten, Decrete enthalten, sie finden sich auch in einer anderen Bamberger Handschrift (cod. P. I. 9. Sacc. XII.) wieder, aus welcher die dort verschiedenen Lesearten angemerkt sind.

(Beschluß folgt.)

Erklärung.

Da der Redaction der N. Sch. häufig Schriften zugeschickt werden, welche nicht zur Anzeige kommen können: so erklären hiemit die Herausgeber, daß solche Schriften zurückgelegt und auf Verlangen auch zurückgesandt werden; im Falle aber nach Verlauf von 3 Jahren die Zurücksendung nicht verlangt worden wäre, so wird angenommen, daß die Einsender darauf Verzicht geleistet haben.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Hirscher und D. Mack,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1837.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa.

(Fortsetzung.)

§. 3.

Des Nicolaus von Cusa philosophisches System.

Einen entscheidenden Schritt hatte Nicolaus gethan; doch leitete ihn dabei die Ueberzeugung, im Interesse der Kirche gehandelt zu haben, eine Ueberzeugung, welche durch seine Reise nach Rom und Griechenland *) nur noch befestigt wurde. Denn während sein Aufenthalt am Sitze der päbstlichen Curie unstreitig manche jener übertriebenen oder ganz unwahren Schilderungen, in deren Erzeugung die Partheisucht bewegter Zeiten so geschäftig ist, herabstimmte und

*) Der Raum gestattet nicht, von beiden ausführlicher zu berichten; auf die Reise nach Griechenland werden wir bei der Geschichte der literarischen Thätigkeit des Nicolaus zurückkommen.

berichtigte, eröffnete die Reise nach Griechenland, dem Lande hochgeehrt durch die Schätze classischer Bildung, die es seit Kurzem dem wißbegierigen Abendlande geöffnet hatte, noch theurer geworden, seitdem es den Angriffen der wilden muhamedanischen Horden preisgegeben war, für einen gelehrten und christlich gesinnten Mann ein weites Feld der herrlichsten Wirksamkeit. Allein bei alle dem fühlte sich Nicolaus wegen seiner veränderten Stellung zu Pabst und Concilium noch nicht befriedigt: zu sehr war schon all sein Denken und Wollen mit dem jezt so viel bewegten kirchlichen Leben verschmolzen, als daß er über die Sachen, wie sie jezt standen, die Ansichten seines merkwürdigen Zeitgenossen, des Aeneas Sylvius, hätte theilen können, der in einem Briefe, den er als geheimer Secretair Friedrichs III. schrieb, sich dahin äussert: „ich bin entschlossen, die Rolle des Gnatho zu spielen: sagt man Ja, so sage es auch ich; sagt man Nein, so verneine auch ich; sind sie verständig, so werden sie auch das Spiel hinausspielen, sind sie unbesonnen, so haben sie auch die Schande zu tragen. Ich beneide Keinen um seinen Ruhm, werde aber auch mit Keines Schande Mitleid haben; ich schreibe, was mir aufgetragen wird, nichts weiter; handelte ich anders, so wäre ich selbst meinem Vortheile entgegen" *). Eine solche Sprache können wir von Nicolaus nicht erwarten. Nicht blindlings folgen wollte er dem Strome der Ereignisse, vielmehr den Gefahren, die sie bringen konnten, sich, wenn auch nur als

*) Aeneae Sylvii opp. ed. Basil. Epist. 45. vgl. epist. 25 an den Legaten Carvayal.

einen schwachen Damm, entgegensetzen; nicht rathlos dastehen unter den Rathlosen, sondern durch die Kraft des Gedankens über die Wechselfälle der Gegenwart sich auf einen festen Standpunkt erheben. Wie wollte er dieß angehen? Eine durch die Geschichte vermittelte Anschauung der kirchlichen Lebensfragen, wie in der concordantia catholica, mochte ihm wohl nicht mehr genügen; denn die Erfahrung mußte ihn belehrt haben, daß eine Zusammenstellung der Geschichte nach gewißen zu einer Zeit verbreiteten Ideen auch nur ein temporäres Interesse befriedige. So wendet er den Blick in die Tiefe seines Geistes, und sucht aus den Wahrheiten, deren lebendiger, ewiger Zeuge unser Geist ist, eine genügende Lösung der so verwickelten Verhältnisse. Eine schwierige Aufgabe, zu deren Lösung es ihm aber keineswegs an der nöthigen Reife des Geistes fehlte. Waren ja schon während seiner Studier-Jahre jene Schriften eines Gerson, Nicolaus de Clemangis und Anderer bekannt, in welchen diese Reformatoren des kirchlichen Zustandes auch als Reformatoren der Scholastik auftreten *); zudem war die entschiedene Anlage des Nicolaus zur Speculation durch das mit so vieler Vorliebe von ihm betriebene Studium der Mathematik und durch die Bekanntschaft mit den berühmtesten Philosophen des alten Griechenlands (namentlich Pythagoras, Plato, Aristoteles, Zeno) so wie der kabbalistischen

*) Gerson's Sendschreiben an die Studirenden in Paris, opp. Thl. I. P. I, S. 106; contra vanam curiositatem in negotiis fidei, l. c. p. 86. Nicol. de Clemangis: vom theologischen Studium, bei Schröckh ꝛc. Bd. 34. S. 51.

Schule (Averrhoes, Avicenna) auf einen hohen Grad entwickelt worden. Um also ein doppeltes Bedürfniß zu befriedigen, sehen wir unsern Mann sich auf eine kurze Zeit dem Schauplatze des öffentlichen Lebens entziehen, und in stiller Zurückgezogenheit in dem Kloster Münster Mainfeld *), nahe bei seinem Geburtsorte, dem Drange seines nach Einheit und Klarheit forschenden Geistes folgen!

Ich versuche es, das System, welches die Frucht seines tiefsinnigen Forschens war, in seinen Grundzügen vorzulegen **).

1.) Lehre von Gott.

Gott ist das absolut Größte, das keine Steigerung, keinen Unterschied zuläßt; mithin auch das absolut Kleinste. Größtes und Kleinstes coincidiren also in ihm. Er ist somit die Indifferenz aller Gegensätze, folglich über allen Gegensätzen ***), und da alles Gegensätzliche eine Vielheit, irgend ein Zahlenausdruck ist, so ist er auch die absolute Einheit, welche selbst keine Zahl, der Grund und Inbegriff aller Zahlen ist. So ist er denn das Sein schlechthin, die abso-

*) Theolog. Quartalschr. 1831. 2. Heft. S. 388. vgl. Oefelius rerum boicarum scriptores T. I. p. 535. Dann: die Dedication der Schrift: de filiatione, opp. S. 119.

**) Dasselbe ist niedergelegt in der Schrift: de docta ignorantia und: de conjecturis.

***) Oppositiones maximo absoluto nequaquam conveniunt, quoniam supra omnem oppositionem est. l. c. I. cp. 4. vgl. Idiot. II, p. 146.

lute Nothwendigkeit; denn ohne sein Sein kann kein anderes Sein gedacht, am wenigsten aber kann er selbst als nicht seiend gedacht werden *), weil in ihm Nicht-Seyn zugleich das höchste Sein ist. Er ist endlich das schaffende Princip **), von dem jedes Erschaffene sein eigenthümliches Wesen hat.

Mit der Vielheit ist auch die Ungleichheit und die Geschiedenheit (discretio) als nothwendige Bestimmung des Andersseins gesezt. Vielheit ist aber das Andersein der Einheit, Ungleichheit das Andersein der Gleichheit, Trennung die Folge der Vielheit und Ungleichheit. Gott ist mithin die ewige Einheit in aller Vielheit, die ewige Gleichheit aller Ungleichheit, die ewige Verbindung alles Getrennten. So ist Gott dreieinig, ohne eine Vielheit zu seyn, weil es nicht mehrere einige Wesen geben kann ***). Die ewige

---

*) Nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Quomodo intelligi potest, maximum non esse, cum minime esse sit maxime esse? l. c. cp. 6.

**) forma, in der Bedeutung, in welcher es die Scholastiker gewöhnlich gebrauchen Nicolaus Cusanus erklärt es selbst de d. ignor. I, 23 durch actualitas und Apologia doctae ignorantiae S. 65: forma est id, quod dat esse.

***) l. c. cp. 7. So ist der göttliche Verstand zu begreifen als das Denkende, das Denkbare und das Denken zugleich, die göttliche Liebe als das Liebende, das Liebenswürdige und das Lieben zugleich, — in höchster Einheit und Gleichheit ewig verbunden. Diese unzertheilbare Einheit geht im Gebiete des Creatürlichen in das Andersein über, so daß das Den-

Gleichheit geht nicht aus der Einheit als etwas Anderes hervor, sondern ist eben die Natur der Einheit selbst, vermöge welcher diese weder ein Mehr noch Weniger zuläßt. Eben deßhalb stehen beide von Ewigkeit in der innigsten Verbindung mit einander, in ewiger Liebe, welche ein Ausgehen aus beiden genannt wird, weil sie gleichsam die Ausdehnung der Gleichheit des Einen auf die des Andern bezeichnet.

Jedes Ding ist nur durch Gott, Gott also das Ganze, und mithin in Gott auch Jedes das Ganze. Aber Gott ist das Ganze, die Totalität der Dinge nur nach deren idealen Natur, er ist aber keines der einzelnen Dinge nach deren concreten Vielheit *). Diese selbst besteht nur durch eine

---

kende (Subject) geschieden ist von dem Denkbaren (Objecte) und erst durch die Syntheſe beider das Denken zu Stande kommt. cp. 10.

*) Si quis supra omnem disciplinam mathematicam et supra omnem pluralitatem et numerum ac proportionem omnia intuetur, sine mensura, profecto ita in quadam simplicissima unitate omnia intuetur. Et sic videre Deum, est videre Deum omnia et omnia Deum. Apol. S. 66. de d. ignor. I, 10. Deus ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum: et ob hoc non est aliquod ens. Apol. S. 69. Deus est omnia complicative, modo intellectualiter divino, et nihil omnium explicative. Apol. p. 73. Den in der Sphäre der Besonderheit, der Verendlichung als Abbild wiederkehrenden Ausdruck des Universellen, Unendlichen bezeichnet Nicolaus Cus. mit dem Worte Contractum; er sagt de d. ignor. II, 4: contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud.

unendlich verschiedene Theilnahme an der absoluten Einheit; allein auch der höchste Grad des Endlichen läßt die absolute Einheit noch in unendlichem Abstande hinter sich zurück; denn das Endliche steht zu dem Unendlichen in keiner Proportion. Wie die Kugel durch den Kreis im Dreiecke und dieser durch die Linie in der geraden Linie enthalten ist, so sind die endlichen Dinge, Eines durch das Andere in der absoluten Einheit *). Wie darum die Linie für die aus ihr gebildeten geometrischen Figuren, so ist Gott, als die unendliche Linie das höchste Maß, das Ur- und Musterbild aller Dinge, er ist das Jezt aller Zeit, die Ruhe aller Bewegung, das Leben in allem Vergehen **), und indem er so auch die größten Gegensätze ewig in sich vermittelt, kann seinem Wirken nichts entgehen, ist er die ewige Providenz, die Alles und in Allem schaffende, erhaltende und regierende Macht ***).

Das Bild für die Einheit Gottes ist die unendliche gerade Linie, für seine Dreieinigkeit das Dreieck, für seine

---

*) de d. ignor. I, cp. 22.

**) Deus est adaequatissima omnium mensura. So ist die Bewegung: quies seriatim posita. l. c. cp. 23.

***) l. c. cp. 21. 22. Maximum est causa efficiens, principium dans esse, quia centrum: causa formalis, medium, gubernans, quia diameter; causa finalis, finis, conservans, quia circumferentia. vgl. de ludo Globi I, 219. Man beachte, wie sich nach der Grundidee des Nicolaus von Gott — die Begriffe von den einzelnen Eigenschaften, namentlich der Providenz, eigenthümlich gestalten.—

Providenz der Kreis (denn er ist als Mittelpunkt in Allem, als Umkreis außerhalb von Allem, und als Durchmeßer durchdringt er Alles), für seine höchste Vollkommenheit die Kugel. Gleichwie nun Dreieck, Kreis und Kugel, jedes unendlich gedacht, Eines werden mit der unendlichen geraden Linie *), so sind auch alle die bisher entwickelten Eigenschaften Gottes im Grunde Eines und Dasselbe (— nur verschiedene Positionen der Gottheit —): Die Wesenheit Gottes ist seine Einheit, und seine Einheit ist Dreieinigkeit ꝛc. „Daher bewegt sich unsere speculative Anschauung Gottes gleichsam in einem Kreise und die Attribute Gottes bewahrheiten sich gegenseitig" **).

2.) Lehre von der Welt.

Das Schaffen Gottes, als der absoluten Einheit und Idealität, nach Aussen kann nicht anders gedacht werden, denn als ein Identificiren seiner selbst. Da er aber nicht in die Vielheit des Andersseins übergehen kann, so ist jenes sich selbst Setzen ein Assimiliren, ein zur Aehnlichkeit mit sich Bilden. Das höchste Sein steigt gleichsam zum Nichtsein herab und erhebt dieses zum Sein, die Coincidenz dieser Gegensätze ist die Creatur. Soferne nun die Creatur Abbild der absoluten Identität ist, ist sie nicht nur sich selbst

*) de d. ignor. cp. 13—17 veranschaulicht Nicolaus dieß durch Zeichnung dieser geometrischen Figuren.

**) Omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter. l. c. cp. 21.

gleich, sondern auch das von ihr Geschaffene ist ihrer eigenthümlichen Natur gleich (die Denkkraft denkt, der Wille will, das Gesicht sieht ꝛc.) und ist so Einheit, Verschiedenheit und Vereinigung. Dieß ist der göttliche und darum ewige Character der Creatur; die Vielheit und Mannigfaltigkeit aber, welche daraus entstand, daß Gott das eine Ding so, das andere anders dachte (d. i. schuf), ist ihr zufälliger Character *).

Das Universum ist Abbild Gottes; daher finden wir alle Eigenschaften Gottes auf concrete Weise und abbildlich auch an dem Universum. Es ist ein concret-Größtes **), soferne zwar nicht in der Schöpferkraft Gottes, welche unbeschränkt ist, wohl aber in der Natur der Materie, der Möglichkeit des Seins, der Grund liegt, daß sie nicht noch vollkommener erschaffen wurde; es ist eben deßhalb unendlich, zwar nicht negativ, wie das absolut-Größte, wohl aber privative. So ist, um dieß an Einem Puncte zu erläutern, die Zeit die zur Dauer — von einem bestimmten Anfange an — concret gestaltete Ewigkeit ***).

Das Universum ist die numerische Einheit für die Viel-

---

*) Alles bisher über die Lehre von der Welt Angegebene ist in der Schrift: de Genesi S. 129 ff., so wie in de d. ignor. II. cp. 2, de ludo globi I. p. 212 ausgeführt.

**) maximum contractum. — Est κόσμος, s. ornatus hic mundus exortus in clariori repraesentatione inattingibilis Ejusdem. de d. ignor. II, 2.

***) tempus est principiative recepta aeternitas; de dato patre luminum cp. 3, p. 287.

heit der Dinge, und eben dadurch ist durchgängig Maß, Ordnung und Harmonie (κόσμος) in dem Erschaffenen; es ist die Indifferenz aller endlichen Gegensätze, der Inbegriff alles Endlichen, jedoch so, daß es actuell nur in den wirklichen Dingen existirt, und zwar in jedem einzelnen Dinge, nur auf dessen eigenthümliche Weise reflectirt; daher auch jedes Ding eine concrete Form der Welt, eine Welt im Kleinen, ist. Das Universum ist dreieinig, jedoch so, daß seine Dreiheit ein Bestehen aus drei Theilen ist, die erst zusammen das Eine Universum ausmachen: die Materie kommt durch die Weltseele in Bewegung und dadurch zur höchsten Wirksamkeit *).

*) Höchst wichtig sind die Folgerungen, die Nicolaus aus seinen Principien ableitet: 1.) Da alle Bewegung des Einzelnen von der des Universums abhängt, und da unter den endlichen Dingen eine unendliche Verschiedenheit Statt findet, so kann man keinen der einzelnen Theile des Universums als das fixe und unbewegliche Centrum des Ganzen betrachten, weil dieses das Minimum der Bewegung wäre, was der Natur des Endlichen widerspricht. Die Erde kann das Centrum der Welt nicht sein (ihr Centrum und Umkreis ist Gott), mithin auch nicht unbeweglich; selbst der Himmel ist nicht unbeweglich, noch hat er unbewegliche Pole. 2.) Die Erde ist auch nicht ganz kugelförmig, denn sie kann die vollkommenste Gestalt nicht erreichen. 3.) Um zu diesen Wahrheiten zu gelangen, muß man sich aus dem Standpunkte der Subjectivität in den der Objectivität und Allgemeinheit versetzen. — Also 32 Jahre, ehe Copernicus geboren wurde (Jahr 1472, nach Kästner, Gesch. der Mathem. 2. Bnd. S. 395. — Ab-

3.) Von Christus, als der höchsten Vereinigung Gottes und der Welt.

„Das Universum ist von Gott geschaffen, kann jedoch vermöge seiner Concretheit das Maß des absolut Größten auf keine Weise erreichen. Gleichwohl strebt alles Erschaffene von den niedersten Sphären in die nächst höheren überzugehen, und das ganze Universum will, wie es aus einem Höhern stammt, so auch actuell so viel als möglich in diesem Höhern leben, und frei werden von den in der Materie gelegenen Schranken der Endlichkeit. Diese Schranke der Endlichkeit sucht es zurückzudrängen bis zum äußersten Ende*), um in die innigste Vereinigung mit dem absolut-Größten zu treten. Dieses selbst trachtet als das vollkommenste Wesen dahin, daß auch sein Werk ihm an Vollkommenheit so nahe als möglich komme. Eine solche höchst mögliche Vereinigung Gottes mit der Welt wäre dann die vollkommenste That der göttlichen Allmacht.“

„Diese Vereinigung ist in Jesus Christus wirklich geworden, wie dieß seine Thaten, die Wahrhaftigkeit seiner Reden und die Zeugnisse seiner Zeitgenossen unwiderleglich darthun**); nicht als ob in ihm das Endliche in's Göttliche

---

fassungszeit der docta ignor. Jahr 1440) stellte unser Naturphilosoph a priori den Satz auf, für dessen Urheber bisher Copernicus gehalten wurde. —

*) bis zum terminus finalis omnis contractionis l. c. III, 2. Es entsteht dann actu possibilis perfectio secundum datam contractionem, in qua cum majus dabile non sit, est infinitum ambiens omnem naturam datae contractionis.

**) l. c. III, 4.

aufgelöst gewesen wäre — wodurch der Zweck der Vereinigung vereitelt worden wäre *) —, oder er eine Mittelnatur zwischen der göttlichen und menschlichen gehabt hätte, — was undenkbar ist **), auch nicht so, wie Vater und Sohn vereinigt sind, weil Endliches und Unendliches keine absolute Wesensvereinigung zuläßt ***); sondern durch die Annahme der menschlichen Natur, als der zwischen den rein geistigen und rein körperlichen Wesen mitten inne liegenden und beide vereinigenden war alles Endliche auf die höchst mögliche Weise an das Unendliche angezogen, dem absolut Größten so nahe gebracht, wie es die reine Natur des Endlichen aus sich nie zuließ, und durch diese hypostatische Vereinigung so gesteigert, daß es nunmehr eine über seine Concretheit erhabene Vollkommenheit in sich faßte †). Wie im Menschen die sinnliche Anschauung der geistigen Erkenntniß untergeordnet ist, so daß jene, von dieser angezogen und beherrscht,

---

*) salvis naturis, absque confusione et compositione. l. c. cp. 2.

**) Denn es gäbe keine Natur, welche an der göttlichen und menschlichen zugleich, und an welcher daher auch vice versa beide zugleich Theil hätten, weil die göttliche Natur nicht Theil nehmen kann. de visione Dei p. 204. 205.

***) infiniti ad finitum nulla est proportio. l. c. cp. 2.

†) Hoc tale maximum contractum supra omnem naturam contractionis, in se complens omnem ejus perfectionem cum quocunque dato summam teneret aequalitatem, ut nulli major et nulli minor esset, omnes perfectiones in sua plenitudine complens. l. c. III, 2.

mit ihr Eine geistige Thätigkeit bildet; so ist in Christus die menschliche Natur, innigst von der göttlichen angezogen, zu ihrer höchsten Potenz gesteigert. Oder denken wir uns, sagt Nicolaus ein anderesmal sehr sinnreich, mehre spiralförmige Kreise, die zu Einem Mittelpunkte führen und durch denselben bewegt werden, so muß die Bewegung, je näher dem Centrum, desto schneller, im Centrum selbst eine höchste und eben deßhalb eine geringste werden; das Centrum und der kleinste Umkreis sind in der höchst möglichen Vereinigung; jedoch behält auch der kleinste Umkreis immer noch die Natur aller übrigen Umkreise. Christus ist dieser kleinste Kreis, die übrigen sind die geistigen Naturen *). Christus ist demnach der Anfang und das Ende alles Erschaffenen, und eine andere Vermittlung zwischen Gott und dem Endlichen läßt sich nicht denken; durch ihn geht Alles in den Zustand des Geschaffenseins über und kehrt alles Geschaffene zu Gott zurück. Und weil er der ewige Vermittler ist, so ist keine gänzliche Lostrennung der Menschheit von Gott möglich. Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; außer ihm kein wahres Leben, keine Seligkeit, seine Religion die einzig wahre, einzig beseligende **).

*) de ludo globi II, p. 227. Das Haltlose der Ansicht von Christus, als einem sehr großen, ausgezeichneten Manne, jedoch ohne positiv göttlichen Character, ergibt sich also für Nicolaus daraus, daß das Endliche an sich nie seine höchst-mögliche Vollkommenheit erreicht, ausser durch Vereinigung mit dem Göttlichen, daß also leztere um so mehr erforderlich war, um die menschliche Natur über die ihr gesezte Schranke hinaus zu erheben. III, cp. 8.

**) de visione Dei, cp. 19—21.

Von Christus, dem Ideale aller Vollkommenheit empfangen wir nicht nur die höchste vor ihm noch verborgene Weisheit, sondern auch Tilgung der Sünden.

Als Mensch konnte der Gottmensch der natürlichen Geburt nicht entbehren, obwohl er seiner höhern Natur nach ewig ist. Er tritt daher in's irdische Dasein durch die schaffende Kraft des Vaters, von dem er seine Bestimmung und Sendung erhalten hat, und durch die passive Thätigkeit der menschlichen Natur, welche den Stoff, mit dem das Göttliche sich vereint, beibringt. Daher ist Christus aus einer Mutter geboren ohne Zuthun eines Mannes. Die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen Principe geschieht durch die Liebe — den heiligen Geist. Es ist ein ausserzeitlicher Schöpfungsact, wie die Schöpfung der Welt durch Gott *). Weil nicht auf dem Wege menschlicher Zeugung, nicht nach dem Willen des Fleisches geboren, erhob sich in Christus die menschliche Natur durch ihre eigene, nicht von dem Gewicht der Erbsünde darniedergezogene Kraft zu ihrer höchsten Potenz. Christus wollte aber dieser Erhebung nicht allein sich freuen, wollte nicht der Einzige sterblich sein, ohne zu sterben **), sondern nach seiner ewigen Liebe auch aller Menschen Ohnmacht aufrichten, und Alles an sich ziehen. Er that dieß durch seinen freiwilligen, unverschuldeten Kreuzestod, und weil die Liebe und die menschliche Natur ***) in

*) de d. ignor. III, 5.

**) et si ipse mortuus non fuisset, solus remansisset mortalis sine morte. l. c. cp. 7.

***) Es ist offenbar, daß dieser ganzen Auffassungsweise von Christus die neuerdings von geistreichen Theologen, wie

Christus die größte war, so erstreckt sich auch die durch ihn erworbene Reinigung von Sünden auf alle Menschen. Uebrigens war im Tode Christi nicht die göttliche Natur von der menschlichen getrennt; es zog sich jene, als die wahrhaft belebende aus dem Körper zurück, so daß dieser wirklich todt, jedoch die Möglichkeit, ihn jeden Augenblick zu beleben, nicht genommen war; wie das Auge eines nicht mit Aufmerksamkeit Sehenden von jener Kraft der Seele, vermöge welcher die Gegenstände unterschieden werden (vis discretiva) zwar verlassen und so das Auge für diesen oder jenen Gegenstand todt, aber deßhalb noch nicht der Sehkraft ganz beraubt ist*).

Als der Inbegriff alles geistigen Lebens steht Christus mit den einzelnen Geistern in einem innigen Lebensverkehre und ist sich der Beschaffenheit ihres geistigen Lebens unmittelbar bewußt, er ist Richter der Lebendigen und der Todten. Dieses Richten und Beurtheilen erfolgt nicht auf vorhergegangene Erörterung und Vergleichung; es wird nicht in Worten und Zeichen ausgesprochen; kein Moment trennt das Urtheil und dessen Vollzug; es ist seiner Natur nach, weil über aller Zeit und Bewegung, unserm Geiste unbegreiflich; nur in einem Bilde mögen wir es erfassen. Wie nämlich das materielle Feuer alles, was ihm dargeboten wird, verzehrt und in sich aufnimmt, zur Aehnlichkeit mit sich verwandelt, und eben dadurch prüft und beurtheilet,

---

Günther ꝛc. durchgeführte Ansicht zu Grunde liegt, daß Christus in steter Beziehung zum Geschlechte und als Repräsentant des Geschlechtes begriffen werden müsse.

*) de vis. Dei cp. 23. S. 205.

so prüft und richtet Christus, das geistige Feuer, die Geister *). Und nur Christus vermag zu prüfen und zu richten, weil nur er, das vollkommenste Maß aller Geister, sowohl die verschiedenen Grade der Vollkommenheit, als auch die Grad-Unterschiede der Einzelnen unter einander zu erkennen im Stande ist; nicht die einzelnen Geister können richten, weil diese, jeder in dem andern wohl irgend einen Reflex Christi, nicht aber dessen wahres Verhältniß zu Christus und nicht die Verhältnisse Aller unter einander und zu Christus zu erkennen vermag **).

Wie Gott der Vater, so theilt sich auch Christus, der Leben und Licht Spendende Allen mit, ohne Rückhalt (sine invidia); daß er aber nicht überall Licht und Leben erweckt, hat seinen Grund in der Unempfänglichkeit der Menschen. Während nämlich die irdische Lebenskraft (virtus vegetativa) das von Aussen ihr Dargebotene in ihr Wesen umwandelt, fordert die wahre geistige Lebensthätigkeit (virtus vera spiritualis) ein Hinwenden des Geistes zum göttlichen Lichte, eine innere Umgestaltung zur Aehnlichkeit mit Christus und eine Verachtung alles Irdischen ***).

Der Glaube ist dieses Gebundensein an Christus als den vollkommensten, objectiven Glauben, der die Wahrheit selbst ist †). Der Glaube ist der Anfang, wie alles Erken-

*) de d. ignor. III. cp. 9. 10.

**) l. c. cp. 9.

***) ita convertitur homo, ut absorbeatur in similitudinem aeternorum; vita abscondita est in Christo, l. c. cp. 9.

†) Christus est comprehensor fidei et charitatis maximae. l. c. cp. 12.

nens überhaupt (alles Wissen fängt von gewißen aus sich selbst evidenten Sätzen an) so auch des christlichen; er gibt unserm Erkennen die Richtung; das Erkennen ist die Entfaltung des Glaubens. Im Glauben zernichten wir alle Vermuthungen, Vergleichungen und Schlüsse des Verstandes als ungenügend zur Erkenntniß Christi und erfassen ihn in einem einfachen und unmittelbaren Acte der Geistesanschauung, mit dem Bewußtsein jedoch, daß er unerfaßlich sei nach seinem Wesen.

Der Glaube muß aber vollkommen und daher von Liebe geleitet und durchdrungen seyn *); der wahre Glaube kann ohne Liebe nicht bestehen; denn wenn der lebt, der das Leben liebt, wenn der denkt, der das Denken liebt, wie können wir sagen, daß einer glaube, wenn er nicht den höchsten, objectiven Glauben, der da die ewige Wahrheit selbst oder Christus ist, auf das Innigste liebt? Und ist nicht dann erst der Glaube der vollkommenste, wenn er actu der größte ist? Dieß ist er aber durch die Liebe.

Wie Gott für die Vielheit der endlichen Dinge, so ist Christus für die differente Vielheit der Glaubenden und Liebenden die höchste Einheit. Diese Einheit aller Verschiedenheit in Christus ist die Kirche. Gleichwie nun im Uni-

*) fides formata charitate; charitas est forma fidei, ei dans esse verum; imo est signum constantissimae fidei. — Duo tantum docuisti, Christe salvator, fidem et dilectionem; per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei; quantum accedit, tantum in virtute augetur, et quantum diligit, tantum figitur in luce ejus. de vis. Dei cp. 24. p. 207.

versum jedes Ding durch das Ganze im Ganzen und das Ganze in Jedem ist und nun durch diese Wechselverbindung auch mit der absoluten Einheit zusammenhängt; so ist jeder Glaubende und Liebende nur durch das Sein im Ganzen der Glaubenden und Liebenden (jedoch ohne seine Individualität aufzugeben) in Christus, und Christus durch Alle in ihm. Es gibt daher keinen wahren Glauben und Liebe ohne das Leben im Ganzen, in der Kirche *). Wenn nun Christus die höchste Vereinigung des Unendlichen und Endlichen ist, so muß auch sein Werk, die Kirche, die höchste und vollkommenste Realisirung des göttlichen Reiches seyn. Denn in der höchsten Sphäre des kirchlichen Lebens, in der triumphirenden Kirche, sind die einzelnen Glieder so innig mit der hypostatischen Einheit der Naturen Christi vereinigt, als es nur unbeschadet ihrer Persönlichkeit **) möglich ist, Christus aber durch seine Natur mit Gott. So ist denn Gott durch Christus, der Sohn, Alles in Allem; jeder Geist ist durch den Sohn vereint mit Gott und mit Allem; aller Mangel, alle Mißgunst ist verbannt, und unaussprechliche Freude erfüllet alle Geister ***).

---

*) Haec unio est ecclesia, sive congregatio multorum in uno; quemadmodum multa membra in uno corpore et quodlibet in gradu suo, ubi unum non est aliud, et quodlibet in corpore uno, quo mediante cum quolibet unitur, ubi nullum sine corpore vitam habere potest. Quapropter veritas fidei nostrae non potest nisi in spiritu Christi subsistere. l. c. cp. 12. vgl. de ludo Globi II, 224—227.

**) salvo cujuslibet numero, salva cujuslibet personali veritate. de d. ignor. III, cp. 12.

***) Sic erit Deus noster per filium suum omnia in omnibus,

4.) Vom menschlichen Geiste *) und seinem Erkennen **).

Der Geist (mens) ist das erste, einfachste und wahrste Abbild des göttlichen Geistes. Er ist somit eine Einheit, und zwar eine absolute, soferne es innerhalb seiner Sphäre nichts Größers über ihm, nichts Kleiners unter ihm gibt; indeß ist diese Absolutheit nur privativ, wie die des Universums. Wie das Schaffen Gottes ein Setzen von realen Dingen ist, so das Schaffen des Geistes ein Setzen von idealen Dingen = Gedanken ***), in denen sich der Geist auf unendlich vielfache Weise identificirt. Weil er aber bloß Abbild der absoluten Wahrheit ist, und seine Gedanken, sein Erkennen ein Mehr und Weniger zuläßt, also im Zustande des Andersseins, der Vielheit sich befindet, so ist dem menschlichen Geiste ein präcises Erreichen der Wahrheit unmöglich, und alle seine Aussagen und Behauptungen über das Wahre sind bloße Vermuthungen (conjecturae) †).

---

et quisque in filio et per filium cum Deo et omnibus, ut sit gaudium plenum absque omni invidia et defectu. l. c. cp. 12.

*) Hierüber ist das Ausführlichere zu finden in der Schrift: de mente.

**) Hievon handelt das erste Buch der Conjecturen.

***) Inter enim divinam mentem et nostram hoc interest, quod inter facere et videre. Eine vollständige Parallele zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste s. Idiot. de mente III, cp. 3. 6.

†) Non attingitur praecisio veritatis nisi uti alia (in alteritate conjecturali), quasi omnis praecisio in alteritate ab-

Der Geist ist auch das Maß, der Begriff alles Erschaffenen. In ihm sind die Ideen und Musterbilder aller Dinge. Indem er Alles nach diesen Ideen betrachtet und beurtheilt *), ist er das Maß aller Zeit als absolute Gegenwart, aller Bewegung als absolute Ruhe, aller Zusammensetzung als Einfachheit.

Da die Thätigkeit des Geistes ein Setzen seiner selbst in vielfacher Weise ist, so ist seine Thätigkeit ein Zählen **); denn das Zählen ist die vielfache Entfaltung der Einheit, die Zahl mithin, wie für die reale, so auch für die ideale Welt das Musterbild.

Das Ziel des Geistes ist höchst-mögliche Vereinigung mit dem absoluten Geiste. Es ist in unserm Geiste ein Zug nach Wahrheit, welcher dem Zuge der Schwere zur Sinnlichkeit gerade entgegengesezt ist. Indem der Geist sich selbst und seine Ideen betrachtet und erforscht, wird er auf das Urbild, Gott, hingewiesen, als das Ziel seines Forschens ***).

Durch seinen Ursprung, seine Bestimmung und sein Ziel ist der menschliche Geist unzerstörbar und unsterblich †).

---

solutam veritatem ita participet, sicut omne esse entitatem absolutam. Conject. II. 1.

*) mens in se habet, ad quod respicit, secundum quod judicium de exterioribus facit. de mente cp. 5.

**) rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est. Conj. I, 4. 11. de mente c. 6. mente carentes, uti bruta, non numerant. vgl. compend. cp. 8.

***) de mente, cap. 9.

†) l. c. cp. 15. de ludo globi II, 202.

Das Erkennen ist nichts anderes, als das Aufsuchen der absoluten Einheit in aller Vielheit *). Weil es aber Erkennen des menschlichen Geistes ist, so bewegt es sich in Differenzen und Graden. Der Geist als eine Einheit entfaltet sich nämlich nach dem Gesetze aller Zahlenentwicklung, dem Quaternarius, in 4 besondere Gebiete, Regionen, von denen immer die der Einheit nähere eine reinere, keine jedoch eine präcise Erkenntniß begründet.

a. Die höchste Sphäre des Erkennens ist die des Absoluten, in welcher der Geist die göttliche Einheit erfaßt **). Da diese aber über alle Vielheit und Verschiedenheit erhaben ist, und alles menschliche Wissen nichts anders ist, als ein durch Proportion und Vergleichung mit dem Gewißen vermitteltes Aufsuchen des Ungewißen, so müssen wir, um die göttliche Einheit zu erfassen, alle unsere durch Vergleichung des Verschiedenen entstandenen Erkenntnisse als ungenügend aufgeben und zur einfachsten geistigen Anschauung erheben ***). In dieser unmittelbaren geistigen Anschauung ist sich unser Geist der absoluten Einheit unmittelbar

*) Omnis cognoscibilium multitudo ab unitatis dependet notitia, quae est in omni scientia omne id, quod scitur. de Conject. I, 12.

**) Contemplatur mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus, divine, intellectualiter, animaliter, corporaliter. de Conject. I, 6.

***) Divina oportet ut intelligamus non humano more, sed toti integre a nobis ipsis excedentes ac prorsus in Deum transeuntes, incomprehensibili intuitu, quasi via momentanei raptus id fiat. Apol. S. 66. 67.

gewiß, er bewegt sich ganz in ihr, und jede seiner Nachforschungen über die absolute Einheit sezt sie voraus *). Ungenügend ist daher die affirmative Theologie, welche durch die Betrachtung des im Menschen und allen übrigen Erschaffenen sich kund gebenden göttlichen Wirkens zur Erkenntniß der Eigenschaften Gottes gelangen will, da doch auf diese Weise nur Beziehungen Gottes zur Welt, nicht aber das über alle Gegensätze und Vielheit erhabene Wesen Gottes erkannt wird **). Wahrer und der Natur Gottes angemessener ist daher die negative Theologie, welche durch völlige Negirung aller Gegensätze und aller menschlichen Aussagen von Gott ihn als den Unbegreiflichen erfaßt ***). Daher ist das wahre Wissen jenes, welches in dem Bewußtsein des Nichtwissens besteht.

---

*) de conject. I, 7. Veranschaulicht durch Analogie mit dem Schauen in das Sonnenlicht ist die intellect. Anschauung de vis. Dei cp. 6. 9. 19. 20. de ludo Globi I, S. 213. 214. de Mente cp. 6.

**) Quidquid per theologiam affirmationis de Deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur. de d. ignor. I, c. 20. Nullum nomen proprium est ejus, quoniam aut necesse est omni nomine Deum, aut omnia ejus nomine nuncupari. l. c. cp. 24.

***) Positive und negative Theologie müssen aber mit einander verbunden werden; ohne jene wäre keine Verehrung Gottes möglich, und diese verhindert, daß die Verehrung durch Namen — in Idololatrie ausarte, wie bei den Heiden, welche das in ihnen befindliche Abbild Gottes mit Gott selbst verwechselten. de d. ignor. III, 25. 26.

Der Höhepunkt der menschlichen Erkenntniß ist es daher, von jener Unwissenheit, die in der Beschränktheit unsers Geistes liegt, eine recht gründliche Kenntniß zu haben. Das ist dann die Wissenschaf des Nichtwissens (docta ignorantia), durch die allein wir zum höchst großen und gütigen Gott uns erheben können *).

Um aber auf diese Höhe der Betrachtung sich zu erheben, bedarf unser Geist, wie das Auge des Lichtes, so des erregenden göttlichen Lichtes. Alle Erkenntniß Gottes ist nur durch göttliche Erleuchtung möglich und aus sich selbst ist der Mensch nicht fähig, Gott zu erkennen **). Von Gott erleuchtet, durch Vermittlung des Sohnes, gelangt der Geist des Menschen zur Einheit mit Gott, so daß er die Wahr-

---

*) In rebus divinis scire est scire, nos ignorare; profecto igitur omnino nil aliud desideramus scire, quam nos ignorare. Quare nihil homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet, quam in ipsa ignorantia, quae ipsi proprium est, doctissimum reperiri. Et haec est illa docta ignorantia, per quam tantum ad infinitae bonitatis Deum maximum accedere posse explicavimus. de d. ignor. I, 26. II, 1. de Genesi, p. 134.

**) Intellectus ut ad apprehensionem actuetur, opus habet dono gratiae creatoris. De dato patre lum. p. 285. In lumine Ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. de quaer. Deo. p. 295. Uebrigens folgt dieser Satz schon aus der über Christus aufgestellten Idee, nach welcher er, wie für die reale, so auch für die ideale Welt der nothwendige Vermittler ist. vgl. de ludo globi I, S. 226.

heit ohne Bild und Zeichen in ihrer Reinheit ſchaut und in Gott alle Dinge. Dieß iſt der Zuſtand des Gottähnlichwerdens (θέωσις, deificatio, filiatio), der Rückkehr des Geiſtes zur Einheit von ſeiner Ausbreitung in die Vielheit, eben darum das Unterpfand ſeiner Unſterblichkeit und ewigen Glückſeligkeit *).

b. In der Sphäre der Vernunft geht die Einheit (analog mit der einfachſten Entfaltung der Zahlen-Einheit, dem Zehner) in eine Vielheit über, ſie dirimirt ſich in Gegenſätze, die jedoch in ihr noch ungetrennt und verbunden erſcheinen. Affirmation und Negation, Analyſe und Syntheſe ſind in ihr noch verbunden **). Getrennt erſcheinen ſie erſt in der Sphäre des Verſtandes, von welcher die Vernunft gleichſam die Wurzel und höhere Einheit iſt, deßgleichen die nothwendige Vorausſetzung, wie die abſolute Einheit es für die Vernunft iſt. Der Verſtand löst als unterſcheidendes Vermögen Alles in den Begriff von Quantität auf und daher iſt die Größenlehre ſein eigentlich-

*) de filiatione Dei p. 123—126.

**) Copulantur in intellectus simplicitate radicali opposita ipsa indivise atque irresolubiliter. Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in sua explicatione incompatibilium existit. de Conject. II, 8. So ſind Ruhe und Bewegung für den Verſtand auseinander getretene Gegenſätze; für die Vernunft iſt Bewegung = quies seriatim posita; vom Standpunkte der Vernunft iſt es dasſelbe, zu ſagen: Gott iſt in der Welt, wie: die Welt iſt in Gott ꝛc. Conject. II, 7.

lichstes Gebiet, die höhere Welt dagegen für ihn verschlossen *). In Folge seines Unterscheidens gibt er den Dingen ihre Namen, obwohl der eigentliche Name eines Dinges in der bestimmten Proportion, die sein Wesen ausmacht, besteht. Die Verstandeserkenntniß ist daher an Worte und Zeichen gebunden, und wir erkennen durch sie die Wahrheit nur gleichsam nach dem Gehöre und daher sehr unvollkommen. Uebrigens ist er die höhere, ordnende Einheit für

c. die Sphäre des Seelenlebens (= der Entwicklung der Einheit bis zu 100) und durch diese für die lezte und äußerste Entfaltung des geistigen Lebens,

d. die körperlichen sinnlichen Wahrnehmungen (= 1000.) Sie sind als Bilder von den Objecten lautere Affirmation, (im Gegensatze zu der obersten Sphäre, wo lautere Negation ist) und eben deßhalb ist die Erkenntniß aus ihnen eine sehr verworrene (confuse), denn der Sinn als solcher unterscheidet nicht, er ist bloß Werkzeug des unterscheidenden Verstandes.

Es findet also immer die Erkenntniß aus und nach einer niedern Einheit in der nächst höhern ihre Berichtigung und daher muß auch die höchste Vollkommenheit der Erkennt-

*) ratio est vis discretiva; omnia in magnitudinem et multitudinem resolvit. de Conject. I, 10; II, 1. 2. — Die neuere Philosophie drückt diese Ideen so aus, daß sie sagt: der Verstand sezt das „Entweder — Oder", die Vernunft ist das „Sowohl — Als auch" und das „Weder — Noch" unseres Erkennens.

niß in einer der untergeordneten Sphären — immer wieder in ihrer Besonderheit und nur als Moment betrachtet werden *), bis man zur Erkenntniß vom Standpunkte des Absoluten und damit zur höchsten Vermählung der Gegensätze vorgedrungen ist. —

Einen jeden Gegenstand, den wir geistig betrachten, müssen wir nach derjenigen Sphäre unsers Geistes würdigen, welche jenem angemessen ist. Irrig ist es daher, Gott, die absolute Einheit, den Anschauungen des Verstandes zu unterwerfen, der ihn nicht anders, denn als einen numerisch-dreifachen fassen kann, während die Vernunft, indem sie alle Quantität negiret, von ihm sagt: Gott ist das Größte und zugleich auch das Kleinste.

§. 4.

Höhepunkt in dem Leben des Nicolaus von Cusa.

Dieß ist der Kreis von Ideen, die sich in Nicolaus von Cusa, als die Frucht seines tiefen und vielseitig gebildeten Geistes zu einem harmonischen Ganzen vereinigten. Wie zur Zeit des Basler Concils, so waren es auch dießmal

*) Auch diesen wichtigen Satz der neuesten Philosophie stellte schon Nicolaus auf: Oportet autem ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut, dum tibi aut sensus, aut rationis, aut intellectus occurrit praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cujus alteritatem tunc tantum intueberis, quando in veritatem absolutioris alteritatis ascenderis. Conject. II, 1.

wieder die kirchlichen Bewegungen, welche ihn zum Nachforschen aufforderten; allein schon ein flüchtiger Blick auf das vor uns liegende System zeigt, wie ungleich höher der Standpunkt ist, auf den sich Nicolaus jezt erhoben hatte, als damals in der concordantia catholica. Denn es ist jezt die Idee, der reine Begriff, worin er Alles anschaut und auffaßt. Daher denn die Allgemeinheit seines Standpunktes, daher die Tiefe und Harmonie, in der seine Gedanken über Gott und Welt, Christus und die Kirche zu großartigen Umrissen verbunden sind, durch Einen Grundgedanken, von Einem geistigen Lebenspunkte getragen. Erwägen wir dabei noch, daß die Vorarbeiten der kirchlichen Reformatoren für eine bessere Philosophie nur negativ waren und sich auf die Nachweisung des Ungenügenden der bisherigen Scholastik beschränkten, dann, daß immer eine Zeit der Aufregung, wie sie damals war, der ruhigen Speculation nicht sehr günstig ist; so müssen wir wohl den Geist bewundern, der so ganz aus innerer Kraft, eben darum so durchaus originell und lebenvoll sich in's Gebiet der erhabensten Speculation erschwinget! Und wie liebenswürdig wird Nicolaus uns noch durch die Bescheidenheit, mit der er seine erste und wichtigste philosophische Schrift, de docta ignorantia, seinem verehrten „Lehrer" und Freunde, dem Cardinale J. Cäsarini widmet. „Mit Recht, schreibt er in der Vorrede, wird es Dich, edler großer Mann! befremden, wie ich es wage, daß ich, indem ich meine aller Wissenschaftlichkeit ermangelnden Albernheiten auskrame, Dich zum Beurtheiler wähle, als ob Dich, den gründlichen Kenner der lateinischen und jezt auch der griechischen Schriftsteller zu

diesem meinem vielleicht recht ungeschickten Systeme die Neuheit des Titels herziehen könnte! *)"

Nicolaus von Cusa gehört zu jenen Männern, welche in verhängnißvollen Zeiten lebendige Zeugen sind, daß der ewige Geist der Wahrheit und der Liebe die Kirche regiere. Wenn wildes Kriegsgetümmel und tiefer Verfall der Sitten jede Blüthe des christlichen Geistes unterdrückt, oder wenn, wie eben jezt, das schöne Werk gemeinschaftlicher Berathung der Geist der Zwietracht zu zerstören droht, wenn jene, die der Geist gesezt hat, die Kirche zu regieren, trotzig zu gegenseitiger Bekämpfung die Gewalt gebrauchen, mit der sie, wären sie friedlich vereint, so Großes bewirken könnten; dann flüchtet sich jener ewige Geist aus der so niedrig gewordenen Wirklichkeit zu seinen Getreuen, und indem er ihr empfängliches Innere berührt, erschaffet er in ihnen des Ideal höherer Einheit, das die zerrissene Welt nicht mehr kennet. Es ist ein heiliger Augenblick, in welchem solche Männer den Gedanken erfassen, der für sie der feste Anker wird in dem Gewoge der Meinungen und Ansichten. Es ist uns vergönnt, auch in dem Leben unseres Mannes diesen mächtigen Moment wahrzunehmen. „Ich machte viele Versuche, sagt er am Schlusse seiner Schrift: de docta ignorantia,

---

*) de d. ignor. praef. vgl. de geometricis transmutationibus, praef. — Ueberhaupt liegt seinem ganzen Systeme in Folge seiner Grundprincipien jene edle und erhabene, auch das Gemüth so ansprechende Demuth und Pietät zu Grunde, die in grellem Contraste steht mit dem Stolze der modernen Philosophie!

die Idee über Gott und Welt, Christus und Kirche in Einer Grundidee zu vereinigen, aber keiner von allen wollte mir genügen; bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von Oben der Blick meines Geistes zu jener Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien" *). Dieser Gedanke ist das Princip, das fortan allem geistigen Wirken des Nicolaus im Gebiete der Speculation wie des kirchlichen Lebens — denn Beides ist ja stets in ihm innigst vereint — zu Grunde liegt; in ihm wird er sich des Gedankens, den ihm der Schöpfer gleichsam als den Lebens-Gedanken eingegeben, bewußt; er ist eben darum der Schlüssel für das Verständniß seines folgenden Wirkens, und eben das getreue, ja manchmal vielleicht zu starre Festhalten an demselben, das Ausprägen desselben in den verschiedensten Verhältnissen seines weiten Wirkungskreises erhebt unsern Mann jezt erst aus der unbestimmten Allgemeinheit zu einer höchst anziehenden Persönlichkeit und gibt seinem Leben ein eigenthümliches Gepräge.

Kehren wir nun, um uns hievon im Einzelnen zu überzeugen, zur Geschichte des großen, inzwischen begonnenen Streites zurück.

Mit dem offenen Zerwürfnisse, das auf die stürmische 25ste Sitzung des Concils erfolgte, war vollends alle Hoffnung auf Vereinigung von Pabst und Concil verschwunden; die Trennung wurde immer größer, immer gefahrdrohender **).

---

*) de docta ignor. III, cp. 124. S. 62.

**) Das Concil beschuldigte Pabst Eugen des Ungehorsams und

Ein Streit der höchsten kirchlichen Gewalten muß nothwendig auch die übrige Christenheit berühren, und während früher mehr nur die einzelnen herrschsüchtigen Päbste sich um den heil. Stuhl Petri stritten, mußte jezt, da Ein Oberhaupt der Kirche wiedergegeben war, der Hader in eine noch weit beklagenswerthere Trennung der ganzen Christenheit in zwei sich bekämpfende Partheien übergehen. Der alte Kaiser Sigmund, der bisher immer, wie es einem christlichen Kaiser geziemte, das Band der Eintracht erhalten hatte, sollte das neue Zerwürfniß nicht mehr sehen, er starb im Jahre 1437. Sein Nachfolger, der verständige und thatkräftige Kaiser Albrecht war ein aufrichtiger Verehrer des Concils, das auch in Carl VII von Frankreich zwar nicht wegen seiner Opposition gegen den Pabst, wohl aber wegen seiner Reformationsbeschlüsse einen eifrigen Anhänger hatte *). Zudem zählte das Concil immerhin noch talentvolle und angesehene Männer, wie den Erzbischof von Arles, Ludwig Allemand, den von Palermo, dann Aeneas Sylvius und Andere, in seiner Mitte. Auf der andern Seite hatte der eines Oberhauptes der Kirche so würdige Versuch zur Vereinigung der morgenländ. Kirche das Ansehen der römischen Curie, die

---

kündigte in der 31sten Sitzung seine Suspension an. Harduin acta conc. basil. T. VIII, Sess. 26—31.

*) Er verbot seinen Prälaten die Reise nach Ferrara, berief im J. 1438 die Synode zu Bourges und ertheilte den von ihr angenommenen Basler Beschlüssen die Kraft von Reichsgesetzen. Richer, historia concill. generall. p. 440. Schröckh, l. c. Bnd. 32, S. 140.

seit lange für solche höhere Interessen wie erstorben schien, um Vieles gehoben, die Könige von England und Spanien standen auf Seite des Pabstes, und selbst die Gemäßigteren aus den Vätern zu Basel verehrten in ihm den ehrwürdigen Vater der Christenheit *). Selbst der lange und klägliche Verfall der päbstlichen Curie konnte die Idee des Pabstthums wohl verdrängen, aber vertilgen konnte er sie nicht: so sehr war sie in die ganze kirchliche Verfassung verwachsen. Ueberhaupt hielten sich bekanntlich die Männer der Reform strenge innerhalb der Gränzen der bestehenden kirchlichen Verfassung, und nur überspannte und verworrene Köpfe mochten dißfalls eine Aenderung wünschen.

In der Mitte der feindlich sich Trennenden stand die deutsche Nation. Zu ihr, die stets mit inniger Pietät an dem Wohle der Kirche hieng und für die Reformation in Haupt und Gliedern so begeistert war, wandten sich vor Allem beide Theile. Allein wie wollte sie entscheiden? Leicht war die Entscheidung, als Mehrere zugleich sich die päbstliche Würde anmaßten: man verließ sie alle, und veranlaßte so eine neue, gültige Wahl; aber für die Schlichtung des innern Zwistes von Haupt und Gliedern war weder die deutsche Nation, noch überhaupt die weltliche Macht die competente Behörde. Die deutsche Nation fühlte das wohl und that das Vernünftigste, was hier zu thun war, sie erklärte sich für neutral, freilich nicht in dem gewöhnlichen Sinne, als wollte sie es mit keinem Theile halten — denn ein sol-

*) vgl. besonders die Neutralitäts-Erklärung der deutschen Nation bei Müller, Reichstagstheater unter Friedrich V. S. 30.

cher Indifferentismus in dieser hochwichtigen Sache war ihr fremd — sondern um auszudrücken, sie wollte es mit keinem verderben. So wurde denn die weltliche Macht auch jezt wieder das Band, das wenigstens äußerlich die Gegensätze so lange zusammenhielt, bis eine innere Ausgleichung erfolgen konnte. Diese selbst konnte nur die mildernde Kraft der Zeit herbeiführen, zumal, wenn allmählig eine höhere geistigere Würdigung der angeregten Lebensfragen die herrschend gewordene Einseitigkeit der Ansichten und Meinungen verdrängte. Ach, so lange sah die Welt die Nachfolger Petri, sonst an der Spitze der großartigsten Unternehmungen, sonst die eifrigen Beförderer der Wissenschaft und Gesittung, dem unedeln Getriebe des Ehrgeizes, der Habsucht und Herrschsucht hingegeben! Nicht mehr ergriffen von der Idee, durch welche sie allein leben und stark sind, was Wunder, wenn die Zeit auch sie und die Bedeutung des kirchlichen Oberhauptes nicht mehr begriff? wenn der Pabst als wesentlicher Bestandtheil des kirchlichen Gesammtlebens, welches ein geistiger, nicht auf numerischer Vielheit oder Quantität, sondern auf die innere Kraft des Glaubens und der Liebe gegründeter Verein ist, (in welchem eben deßhalb die Gegensätze von Erstem und Lezтem, Oberstem und Niedrigstem verschwinden *), wenn, sage

*) Die Behauptungen, ob der Pabst über oder unter dem allgemeinen Concil stehe, ausführlich zu prüfen, gehört nicht hieher; wir glauben jedoch, daß über diese Materie am meisten Licht dadurch verbreitet wird, wenn man die Folgen erwägt, welche der unpartheiischen Geschichte zufolge nothwen-

ich, in jener Periode seines Verfalles das Pabstthum zur numerischen Einheit herabsank, und so, der numerischen Vielheit der übrigen Gläubigen gegenüber nicht nur als eine sehr unbedeutende, sondern sogar als eine finstere, allen geistigen Fortschritt hemmende Macht erschien? Gerson spricht die Ansicht seines Jahrhunderts aus, wenn er sagt: die streitende Kirche ist nöthiger und nützlicher als der Pabst; Viele sind schon ohne den Pabst, Keiner ohne die Kirche selig geworden; diese ist besser, gelehrter, würdevoller, als der Pabst, auch stärker, als er; denn die Pforten der Hölle haben schon oft den Pabst, die Kirche noch nie überwältigt *).

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo die oben entwickelten Ideen des Nicolaus von Cusa in ihrer Anwendung auf die Begriffe über kirchliche Verfassung so recht eigentlich in die gangbaren Ansichten seiner Zeit eingreifen, indem sie an die Stelle der Verstandesreflexion eine höhere speculative Begründung zu setzen suchen. Nicolaus selbst hat uns eine Deduction der Idee des Pabstthums aus seinen philosophischen Principien gegeben, in einem Sendschreiben an den Gesandten des Königs von Castilien, Roderich von Trevino **) (v. J. 1442). Wir heben die Hauptgedanken heraus.

„Empfange hier — bemerkt Nicolaus im Eingange —

---

dig aus der ohne weitere Beschränkung strenge festgehaltenen Behauptung entstehen, daß der Pabst unter einem allgemeinen Concil stehe.

*) Gersoni opp. T. II. P. II. p. 201 ff.

**) Nicol. de Cusa opp. S. 825 ff.

über die Fragen, welche in unsern Tagen die Gemüther so sehr aufregen, eine lezte und tiefere Ansicht *) nach den Principien der Wissenschaft des Nichtwissens, die dir in dem Gewoge der sich widersprechenden Meinungen als Leitstern dienen mag."

„Gott ist die absolute Einheit und Coincidenz der Gegensätze, aus welcher die Welt in unendlicher Vielheit der Gegensätze hervorgeht. Eben so ist Christus die absolute Einheit, aus welcher Gnade und geistiges Leben auf alle vernünftige Wesen überströmt, die in Glaube, Hoffnung und Liebe mit ihr verbunden sind. Diese Entfaltung der Einen Gnade Christi in unendlicher Vielheit ist die Kirche **). Wie die Gnade Christi, so ist daher auch die Kirche eine Einheit."

„Diese Eine Kirche, die reine Braut Christi, ist ihrem Wesen nach unsichtbar; so ferne sie in die Erscheinung fällt, ist sie an sichtbare Zeichen gebunden und da die Erkenntniß aus Zeichen und Namen Sache des Verstandes ist, so wird sie durch diesen als erscheinende in einer gewissen Allgemeinheit, aber nicht in ihrem wahren Wesen erkannt ***), alle

*) „ultima veriorque conjectura secundum regulas doctae ignorantiae." S. 825.

**) Ecclesia non est nisi gratia Christi explicata. l. c. S. 826.

***) haec Christi occulta ecclesia in sua sensibili particularitate membrorum solum in vi rationis in quadam universalitate rationis attingitur. l. c. Auch die Prädicate wahr und heilig müssen daher bei der sichtbaren Kirche in diesem

Erkenntniß von ihr ist nur Vermuthung (ecclesia conjecturalis), gleichwie die triumphirende Kirche nur durch die Vernunftanschauung erkannt wird."

„Die sichtbare Kirche muß aber, um in ihrer Art vollkommen zu seyn, auch ein sichtbares Haupt, einen Anfang, haben. Dieß Haupt ist Petrus; er ist daher der volle concrete Inbegriff, Complex, der sichtbaren Kirche, diese mithin nichts Anderes, als die Einheit im öffentlichen Bekenntnisse Petri, gleichwie Petrus selbst seinen Namen erhielt, weil er die πέτρα, welche Christus ist, öffentlich bekannte *)."

„Diese Vollgewalt Petri hat ihrer Natur und Abstammung nach nicht die Natur einer numerischen, sondern der wahren, absoluten Einheit. Wie nun diese ihre Schöpfungen nur in differenter Vielheit entfaltet, so kann auch der Eine Petrus oder Anfang der sichtbaren Kirche nur in unendlicher Vielheit sein an sich unerschöpfliches Wesen entwickeln. Es muß daher verschiedene Glieder des Einen Körpers der sichtbaren Kirche geben, auf daß das Eine Bekenntniß Petri ganz im Ganzen und in jedem Theile fortbestehe **)."

Sinne genommen werden: nam tantum hominum, sive bonorum, sive malorum signa, quae sacra sunt, conjectura attingit. l. c. 825. ratio ist in obiger Stelle der Verstand, als das Namen und Zeichen gebende Vermögen s. §. 3, b.

*) Mit andern Worten: die Kirche ist auf dem Glauben an Christus, den Petrus aussprach, gebaut. vgl. Natal. Alex. diss. 4. in sec. 15tum art. §. 3. n. 11.

**) wie das Einzelne im Universum nur durch seine Verbindung mit dem Ganzen besteht.

Daher ist die Verschiedenheit der kirchlichen Gewalten und Ordnungen bei der Einheit des Glaubens urbildlich in Petrus enthalten, als der unerschöpflichen Quelle alles Dessen, was die Kirche bedarf zu ihrer Erhaltung und Leitung *), und jeder besondere Primat ist die concrete Form des allgemeinen und Einen Primates Petri. Daher kommt auch die Gesammtheit der einzelnen differenten kirchlichen Primate dem ersten und allgemeinen Primate nicht gleich, noch weniger kann sie ihn übertreffen **). Das Oberhaupt der Kirche ist

*) virtus Petri complicativa continet in se plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro ejus conservatione et directione. p. 826.

**) Um diesen Satz richtig zu fassen und nicht Folgerungen daraus zu ziehen, wornach Nicolaus dem strengsten, alle relative Selbstständigkeit der einzelnen Primate verschlingenden Papalsysteme huldigte, darf nicht übersehen werden, daß unter Petrus hier nie der einzelne Apostel, sondern die durch seinen Glauben an Christus ihm übergebene und von seinen Nachfolgern fortwährend ausgeübte Vollgewalt zur Verwirklichung und Erhaltung der sichtbaren Kirche (also die Gewalt, zu lehren, zu heiligen und zu regieren) zu verstehen ist, also das in Einem Begriffe, was wir jezt in die zwei Begriffe von innerer und äußerer Kirchengewalt spalten. Dieß erhellet 1.) aus der Analogie mit Adam, der dem Nicolaus das Haupt des Menschengeschlechts = der Complex der im ganzen Menschengeschlechte vielfach entfalteten Menschennatur ist; 2.) aus den Worten: auch in den hl. Canones der Kirche lebt Petrus fort ꝛc.; 3.) aus Stellen, wie: dem geheiligten Vorsteher der Kirche muß jeder Gläubige Gehorsam leisten, er sey König oder Bettler, sofern er Mitglied der

über dem Gesetze *), und so wenig die Gewalt des Pabstes die heilsamen Beschlüsse der allgemeinen Concilien vernichten kann, — denn auch in den hl. Canones der Kirche lebt Petrus eben so fort, wie in seinen Nachfolgern auf dem apostolischen Stuhle —, so wenig gibt es eine Gewalt unter dem Himmel, welche seine Gewalt ver-

---

Kirche seyn will, S. 827. — In diesem Sinne sind denn die Worte zu verstehen: non est unitas in multitudine explicabilis, tanquam unitatis virtus complicative major existat (d. h. die in dem Haupte und Anfange enthaltene Vollgewalt gehört an sich, als etwas Geistiges, gar nicht unter diejenigen Dinge, denen ein Mehr oder Weniger zukommt). Quare potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem, imo non est potestas nisi primi et supremi, quae in alteritate rectorum varie participatur, a nullo tamen maxime; imparticipabilis enim est, uti est.

*) Denn nach den Begriffen des Cusanus heißt das Oberhaupt richten s. v. a. wenn die einzelnen Gläubigen sich über die von Christo gesezte kirchliche Vollgewalt, durch welche sie eben Gläubige geworden sind, erheben wollten. Daher sagt er auch, man könne nicht sagen, daß der Regent in seinem Lande zugleich regiere und gehorche; der Fürst stehe über dem Gesetze und könne von seinen Unterthanen nicht gerichtet werden. Es ist ihm nämlich der Regent der Complex des gesammten politischen Lebens eines Volkes, und der Sinn seiner Worte wohl kein anderer, als wenn wir sagen: Regenten, so weltliche als geistliche sind in den Acten, in welchen sie von ihrer Regentengewalt Gebrauch machen, nur Gott und ihrem Gewissen verantwortlich.

mindern könnte, kraft welcher er die verirrten Schafe in den Schafstall zurückführet. Hieraus magst du zur Genüge ersehen, welch ein verwünschenswerthes Verbrechen die begehen, welche die Bande des Gehorsams und der Eintracht zerreißen, und, obgleich untergeordnet, in Anmaßung über den heiligen Vater Gericht halten, auf was immer für eine Art es geschehe."

„Uebrigens ist sehr zu unterscheiden zwischen der in Petrus gegründeten Vollgewalt der kirchlichen Ordnung und dem jedesmaligen Inhaber derselben. Der Pabst, als Nachfolger Petri hat über die von diesem gegründete Ordnung keine Gewalt; nicht der Pabst ist der Principat*), sondern jener wird als ein Sohn der Kirche zu dem schon vorhandenen Principate erhoben. Sein Beruf ist: Auferbauung der Kirche (aedificatio ecclesiae, S. 828) und zeitgemäße Veränderungen im Geiste der kirchlichen Einheit anzuordnen (ἐπιεικεία, wovon auch de concord. cath. II, cp. 20, S. 748 **). Diesem Berufe folgte Pabst Eugen; denn die

---

*) Man sieht hier, daß diejenigen, welche unsern Mann einer Untreue gegen seine frühern Ansichten beschuldigen, sich nicht die Mühe nehmen, ihn vorher zu hören und seine Ansichten zu vergleichen. vgl. conc. cath. II, 11. 21.

**) Nicolaus bemerkt ausdrücklich (l. c. S. 828), daß es der Auferbauung der Kirche widerstreitet, wenn ein Nachfolger Petri über einen particulären Primas (Metropoliten, Bischof ꝛc.) eine solche Gewalt ausübte, durch welche dieser in der heilsamen und ersprießlichen Leitung seines Bezirks

von ihm beabsichtigte Kirchenvereinigung war vom Wohle der Kirche geboten; daher lag die Auflösung des Basler Concils und die Bestimmung eines andern Versammlungsortes in seiner Gewalt. Sinnlos und verkehrt war daher das Benehmen der Basler Väter gegen den geheiligten Primas der Kirche. — Wenn freilich der Pabst etwas den Canones Widersprechendes, oder etwas, wovon durchaus kein Nutzen für die Kirche zu erwarten ist, unternimmt, so begibt er sich seiner Gewalt, denn nicht diese, sondern sein eigener Wille ist es dann, der ihn leitet. In diesem Falle wäre es nicht unzweckmäßig, wenn man ganz von ihm zurückträte, unbeschadet jedoch der Einheit, ohne welche die Kirche nicht bestehen kann. Da aber in der sichtbaren Kirche die wahre Gesinnung der Gläubigen nie ganz auszumitteln ist (ecclesia conjecturalis), da der Mißbrauch der päbstlichen Gewalt (nach obigem Vorschlage) nie schaden kann, indem die Kirche in dem, was nicht wesentlich zur Gewalt des Pabstes gehört, nicht unter dem Pabste steht; da hingegen aus dem Nichtgehorchen in zweifelhaften Fällen große Gefahr entstehen kann, so gibt es, wie schon Augustin sagt, nie einen Grund, aus dem sich ein Schisma hinreichend rechtfertigen ließe."

---

beeinträchtigt würde —, abermals ein Beweis, daß Nicolaus die relative Selbstständigkeit der einzelnen Primate nicht im Mindesten geschmälert, viel weniger ganz aufgehoben wissen wollte!

§. 5.

Nicolaus von Cusa auf den Reichstagen vom Jahre 1439—1448.

Diese Ansichten geltend zu machen, öffnete sich für Nicolaus auf den deutschen Reichstagen, auf welchen nun der Streit zwischen Pabst und Concil entschieden werden sollte, ein weites Feld. Dem erfahrnen, tiefblickenden Manne entgieng es nicht, welche Bedeutung diese Verhandlungen haben würden. Gelang es den Vätern zu Basel, die deutsche Nation in ihr Interesse zu ziehen und, gestützt auf den Beistand der weltlichen Macht, mit Nachdruck gegen Eugen aufzutreten, so war das Aeußerste zu befürchten: der Kampf der kirchlichen Partheien hätte die weltlichen Mächte entzweit, ein allgemeiner Kampf wäre unvermeidlich gewesen, und wie stand es dann mit der Reform der Kirche? Allen weiteren Wirren konnte Nicolaus seinerseits nicht anders vorbeugen, als wenn er den Forderungen der Väter zu Basel gegenüber auch die Rechte des Pabstes verfocht, wenn er in diesem Principienstreite — denn das war er in der That — zu beweisen suchte, daß das Pabstthum etwas mehr sei, als ein mit rothem Sammt überzogener Stuhl. Er trat auch wirklich mit einem Muthe auf, der sich im Gefühle der Ueberzeugung leicht über den Vorwurf zu erheben wußte, daß man einen früher so freisinnigen Deutschen nun in den Reihen der Papisten so eifrig kämpfen sehe, mit einer Entschiedenheit, die in merkwürdigem Contraste stand mit der Unentschlossenheit, welche sonst fast allenthalben sichtbar war; ja, sein Eifer scheint ihn bisweilen, (wie es denn Menschen-

weise ist), zu weit geführt zu haben, und der eifrige, ganz in dem Kreise seiner Ideen lebende Mann mochte von der Hartnäckigkeit der Väter zu Basel das Heilsame, das mehrere ihrer frühern Beschlüsse für die damalige, wie für alle künftige Zeiten hatten, nicht immer gehörig unterscheiden. So ist es erklärlich, warum er bei seinem ersten Auftreten auf dem Reichstage zu Mainz 1439 wenig Anklang fand. Die Versammlung bestand aus den Gesandten fast aller europäischen Höfe *), und die Stimmung war, hauptsächlich durch den Einfluß Kaiser Albrechts, ganz zu Gunsten des Concils zu Basel, zumal die päbstlichen Gesandten, wie es scheint, durch eine Intrigue verhindert **), nicht erschienen waren. Um so mehr fühlte sich Nicolaus aufgefordert, seine Ueberzeugungen auszusprechen. Er mischte sich in die Versammlung und suchte ausführlich zu beweisen, daß nicht das Concil zu Basel, sondern das zu Ferrara ein allgemeines

---

*) Harzheim, concil. german. T. V. p. 833.

**) Es wird dieß mehr als wahrscheinlich durch die von Koch gesammelten Actenstücke, betitelt: Sanctio pragm. germ. illustr. I. Cap. §. 9. und die in der Sylloge documentorum p. 261. Die päbstlichen Gesandten schreiben von Nürnberg aus: antequam ad alia procedatur, petimus, nobis dari plenariam audientiam, ut possimus remotis impedimentis celeriter ad locum accedere et sine aliis difficultatibus realiter vobiscum laborare in vinea domini. Ganz anders stellt freilich der damals dem Concil noch eifrig ergebene Aeneas Sylvius die Sache dar, comment. de conc. basil. I, 5.

sei *). Allein wie matt und bedeutungslos erschienen wohl diese damals so oft wiederkehrenden abstracten und gelehrten Erörterungen eines in den Augen von Partheimännern höchst partheiischen Mannes gegen die practisch so wichtige Errungenschaft eines Concils, das noch vor Kurzem dastand wie ein Fels gegen die drohende Macht erneuter päbstlicher Anmaßung, als Repräsentant des Fortschrittes im kirchlichen Leben, die Bewunderung, die Hoffnung aller Guten! So benüzte denn die Versammlung den Umstand, daß Nicolaus keine andern Vollmachten zum Sprechen aufzuweisen hatte, als seine Ueberzeugung, dazu, ihn von den ferneren Verhandlungen auszuschließen. Sie selbst aber beeilte sich, die Beschlüsse des Basler Concils, mit Ausnahme der über die Suspension des Pabstes, förmlich anzunehmen **). Mit Recht! denn ob auch das Werk der Reformation unvollendet blieb, so war es immerhin ein guter und gesunder Kern, es war ein durch schwere Erfahrungen errungenes Gut, das die Nationen zu dem ihrigen machten, es war ein entscheidender Schritt zu einer freieren, dem Geiste des Stifters entsprechendern Ausbildung kirchlicher Verfassung und kirchlichen Lebens überhaupt. Daß der Kirche das mühsam Errungene nie wäre verkümmert worden! Aber es ist einmal hienieden so, daß unser Geschlecht, indem es, im Großen oder Kleinen,

---

*) Harzheim, l. c. p. 259. Koch, Sylloge documentorum p. 258. Schaten, annal. Paterb. T. II, l. XVI.

**) Koch, Sylloge etc. p. 93. Instrumentum acceptationis decretorum basil. cum modificationibus sub Alberto rege, Moguntiae 1439.

über das niedrige Getriebe der Unwissenheit, der Hab- und Herrschsucht, der allgemeinen Gebundenheit vorwärts schreitet zu Licht und Wahrheit, zu freierem und selbstständigerm Leben, nur desto feindlicherm Widerstreben begegnet. Doch betrübend ist dabei nur das, daß die Führer zu reinerer Erkenntniß und zu größerer geistiger Freiheit oft ihrem eigenen Beginnen Hindernisse bereiten, indem sie den Weg besonnenen, gesezlichen Wirkens verlassen, und es vergessen, zur rechten Zeit sich zuzurufen: bis hieher, und nicht weiter!

Kühn gemacht durch den so günstigen Ausgang des lezten Reichstages waren nun die Basler Väter allen Ernstes auf die Absetzung Pabst Eugens bedacht. Was war ihre Macht, so lange Eugen noch auf dem apostolischen Stuhle saß und die Huldigungen vieler Fürsten und Regenten erhielt? Und fühlten sie nicht selbst schon längere Zeit das Bedürfniß eines Einheitspunktes, zu größerer Kraft nach Innen und Außen *)? War nicht die Wahl eines neuen Pabstes aus ihrer Mitte ein neuer Beweis, daß das allgemeine Concil über dem Pabste stehe? Sofort wurde Pabst Eugen in 8 über ihn abgefaßten Artikeln (conclusiones) für einen Ketzer erklärt, seines Amtes entsezt und im November 1439 Amadeus von Savoyen als Felix V. zum Pabst gewählt. Ueber die Wahl sagt der Chronist Blondus: „es ist bekannt, daß gemeine und zum Theil wegen Vergehungen aus ihrer Heimath verwiesene Leute durch sein Geld bestochen waren **).“

*) Daß sich das Concil mit jedem Tage mehr von seiner innern Schwäche überzeugte, berichten Harzheim l. c. p. 828. Raynaldi ad ann. 1439. n. 25. Aen. Sylv. de conc. bas. I, 6. 32.

**) Blondus, 3. decad. l. 10. Harzheim l. c. p. 843. Aen. Sylv. l. c. I, p. 68—80.

Doch lassen wir das, so sehr es an sich in Anschlag zu bringen ist, und wenden wir den Blick auf das Ganze! Wann sah man je einen solchen Zustand? Nicht Pabst stand gegen Pabst, sondern allgemeines Concil gegen allgemeines, die allgemeine Kirche gegen die allgemeine! Wahrlich das größte aller Schismen! wenn diese früher durch allgemeine Concilien gehoben wurden, welches Concil sollte diesem Schisma ein Ende machen? Man fand kein Heilmittel in dem ganzen weiten Gebiete der kirchlichen Verfassung; bei dieser bisher unerhörten Steigerung der Gegensätze, die man herbeiführte, ohne es zu ahnen, war ihre tiefere Einheit und einzig mögliche Versöhnung längst aus dem Auge verloren; es fehlte der über die Erscheinung, über den Strom der so rasch sich drängenden Ereignisse erhabene Blick. Daher nahm man zu ganz äußerlichen Heilmitteln seine Zuflucht. Die Reichsfürsten erneuerten auf jedem Reichstage den Vorschlag eines dritten Ortes zur Haltung eines neuen allgemeinen Concils, als ob ein anderer Ort die Partheien wie durch eine Zauberkraft versöhnt hätte! Aeneas Sylvius kam auf die Idee eines europäischen Fürstenbundes *); die höchstmögliche Concentrirung der weltlichen Macht sollte den innern Streit der geistlichen legen. Aber der Plan scheiterte schon an den vielfach sich durchkreuzenden Interessen der einzelnen Höfe und ihren verschiedenen

*) Diese Idee spricht Aeneas Sylvius besonders in seinem 54. 55. 65. 25ten Briefe aus (in den Beilagen zum 2ten Theile der Geschichte der päbstlichen Nuntien in Deutschland, S. 611 bis 619), welche Briefe überhaupt über die damaligen Verhältnisse sehr viel Licht verbreiten.

Ansichten über die obschwebenden Fragen. Und wäre auch jene Idee in's Leben getreten, würde sie wohl ihren Zweck erreicht haben? Konnten doch die vereinten Vorstellungen der ersten Höfe das Zerwürfniß bei seinem Entstehen nicht verhindern, wie viel weniger jezt bei gesteigerter Leidenschaftlichkeit beendigen! Zudem wiesen beide Theile auf den Reichstagen eine solche Ausgleichung entschieden zurück. Ein Gewaltspruch aber hätte den Knoten nur zerhauen, nicht gelöst.

Bei dieser Rathlosigkeit stieg die Verwirrung in der Verwaltung der Kirche auf den höchsten Grad und zeigte bereits allenthalben die traurigsten Folgen. Pabst, Concil, Kaiser — jedes führte das Kirchenregiment. So wurde nach dem Tode des Bischofs von Brixen, Gregor, an den Pabst, das Concil und den Metropoliten geschrieben, sie sollten in Betreff der Wiederbesetzung jenes Bisthums keinen Schritt thun, bis sie hierin die Gesinnung des Kaisers erfahren hätten. Aeneas Sylvius, der dieß erzählt, sezt sehr treffend bei: „ich glaube, daß jene Kirche zwei Bräutigame erhalten werde, und vielleicht fehlt auch der dritte nicht; die Canoniker werden wählen, der Pabst wird sein Recht nicht aufgeben, und ihm zum Trotze wird das Basler Concil einen Dritten ernennen. Glückliche Braut, die so viele Männer hat! wenn sie nur keine Buhler sind! Solches Unheil stiftet die Kirchenspaltung *)!

Solche Erfahrungen öffneten denn Manchen die Augen und erweckten immer mehr die Sehnsucht nach Friede und

*) Aen. Sylv. epist. 54. in der Geschichte der päbstl. Nuntien ꝛc. l. c. S. 229.

Einigung. Nun kam auch die Zeit, in welcher die Ansichten und Grundsätze des mit solchem Feuereifer gegen das Concil zu Basel kämpfenden Nicolaus ihre verdiente Würdigung erhielten, da Thatsachen ihre Wahrheit bestättigten. Mit Ungeduld sah dieser dem nächsten Reichstage entgegen. Die inzwischen erfolgte Ernennung zum päbstlichen Legaten *) ließ ihn nun überdieß auch mit der nöthigen äußern Würde und Sicherheit auftreten. Endlich im Jahre 1441 versammelten sich die Gesandten zu Mainz zu einem neuen Reichstage. Die Gesandten des Basler Concils, namentlich Ludwig, Patriarch von Aquileja, suchten das Unkanonische der Wahl Felix V. durch ihren alten Satz von der unbeschränkten Macht eines allgemeinen Concils zu verdecken. Aber diese nun schon so vielfach ausgebeutete Wahrheit wollte dießmal nicht mehr ihre frühere Zauberkraft ausüben, und für die sie etwa noch blendend war, diese befreite Nicolaus von ihrer Täuschung. Er nannte jene Behauptung der Basler eitlen Dunst und Rauch, ohne innere Wahrheit und Gehalt **), und drang als ein geübter und erfahrner, nicht durch schöne Worte zu blendender Gegner geradezu auf die schwache Seite seiner Gegner ein. Hinweisend auf den Grundsatz des canonischen Rechtes, wornach die Absetzung eines Bischofes nur durch 12 andere Bischöfe geschehen könne, während bei der Ab-

*) Martene etc. l. c. n. 109. Harzheim summa concill. etc. T. V. p. 839.

**) soferne nämlich das, was durch jenen an sich wahren Satz verdekt werden sollte, den wahren Grundsätzen über Kirchengewalt widersprach.

setzung Pabst Eugens nur 7 anwesend waren, hinweisend darauf, daß Amadäus, ein Wolf im Schafspelze gehüllt, sich nicht gescheut habe, durch reichliche Geldspenden, durch Versprechung von 12000 Mann Reiterei für die Venetianer, den längst genährten Ehrgeiz zu befriedigen *), wurde es ihm nicht schwer, selbst den Ungläubigsten die Augen zu öffnen und sie von dem offenen Unrechte der Basler zu überzeugen. Daher wird denn auch ausdrücklich berichtet, daß sein und der übrigen Legaten Vortrag dießmal mit großem Beifalle angehört worden sei, und das Urtheil des damals noch dem Concil eifrig ergebenen Aeneas Sylvius, welches lautet: „der Hercules aller Anhänger Eugens war, wie man zugibt, Nicolaus von Cusa, ein Mann von sehr gründlicher classischer Bildung und großer Lebenserfahrung, von welchem nur zu bedauren ist, daß er bei seinem ausgezeichneten Talente in diese Streitigkeiten wegen des Schisma verwickelt worden ist. Er hatte sich mit ganzer Seele der Vertheidigung Eugens gewidmet, und wie er denn ein kluger und feiner Mann war, wußte er bald da, bald dort Hindernisse zu bereiten" **) — dieses Urtheil, sage ich, ist, weil aus dem Munde eines Gegners, nur um so empfehlender, und ein um so rühmlicheres Zeugniß für die Tüchtigkeit so wie nicht minder für die moralische Würde des Nicolaus. Pabst Eugen aber konnte die Verdienste dieses ausgezeichneten Man-

*) Summa concill. basil., florent. lateran. etc. auctore Patricis, p. 860. Martene l. c. n. 109. Harzheim, conct. Germ. T. V, S. 852 ff.

**) Aen. Sylv. comment. de conc. basil. I, p. 5.

nes um die Kirche nicht ehrenvoller anerkennen, als indem er ihm den Auftrag ertheilte, vor Karl VII. von Frankreich das gute Recht des Pabstes gegen den Miethling Felix V. zu vertheidigen *). War diese Aufgabe schwierig durch die bekannte Zuneigung Karls zum Concil, so war sie es noch mehr wegen seiner Verwandtschaft mit dem Neugewählten. Doch Nicolaus, in dessen Character bei all dem Feuereifer, der in Vertheidigung des als wahr und recht Erkannten sein ganzes Wesen ergriff, doch Milde und Sanftmuth der Grundton war, wußte den König zu einer Erklärung gegen Felix V. und zu Gunsten Eugens zu bestimmen **). In diese Zeit fällt auch das oben im Auszuge angeführte Sendschreiben an den Gesandten des Königs von Castilien, Roderich von Trevino, um diesen wissenschaftlich gebildeten Mann auf wissenschaftlichem Wege (der weise Mann weiß immer die besten Mittel, um zu seinem Ziele zu gelangen,) für Eugen zu gewinnen. Nachdem er so dem jungen Pabstthume die wenigen Lebensfäden, durch die es sich etwa eine Zeitlang hätte erhalten mögen, abgeschnitten, steht der rastlos Unermüdete schon wieder auf dem neuen Reichstage zu Frankfurt (i. J. 1442) den Gesandten der Basler Väter gegenüber. Es galt dießmal einen entscheidenden Kampf. Die Väter von Basel boten Allem auf, den üblen Eindruck, den ihre lezten Maßregeln allgemein gemacht hatten ***), wieder auszulöschen.

---

*) Harzheim, vita Nicol. de Cusa P. I, cp. 14. Summa concill. germ. T. V, p. 849.

**) Raynaldi ad ann. 1441. n. 9.

***) Martene etc. l. c. nro. 102.

An der Spitze ihrer Gesandtschaft stand der Erzbischof von Palermo, nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen ein sehr gründlicher Kenner des canonischen Rechtes und ein gewandter Redner. Die Gesandten Eugens waren Nicolaus von Cusa, Johann Carvayal und Jacob von Ferrara. Zuerst sprach der Erzbischof. Er begann mit Lobeserhebungen auf die Churfürsten, obwohl es, wie er bemerkt, nicht seine Sache sei, auf diese Weise sich geneigtes Gehör zu verschaffen. Sofort erwähnt er der Großthaten des Basler Concils: Beruhigung der Böhmen, Friedensstiftung unter den Völkern, Reform der Kirche; auch die Vereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche sei einzig das Verdienst des Concils, obwohl es ihm vom Pabste widerrechtlich entrissen werde. Solches könne nur die allgemeine Kirche, nur ein allgemeines Concil ausführen. Er schließt mit der Erklärung: „die heilige Synode erkläre sich zu Allem ganz bereitwillig, was dieser ehrwürdigen Versammlung der Churfürsten willkommen und erwünscht seyn möge, auch jezt, nachdem der neue Kaiser (Friedrich III.) gewählt sei, bis zur Annahme der Kaiserswürde" *).

Ihm antwortete Nicolaus von Cusa, im Wesentlichen Folgendes:

„Ich glaubte, daß die Anhänger des Pseudopabstes Felix nicht mehr angehöret würden; denn welche Entschuldigung haben Schismatiker für ihre Lostrennung von der Kirche? Zeigen sie nicht gerade durch die Herbeiführung einer Kirchenspaltung, daß in ihnen der Geist Christi nicht sei? Wie

*) Würdtwein subsid. diplom. 9ter Bnd, S. 93—138.

konnten sie sonst seinen Leib, die Kirche so sehr zerreißen? Nachdem sie sich nun aber durch ihre Zudringlichkeit abermals Gehör verschafft, so kann auch ich, obwohl gegen meinen Vorsatz, dennoch, um nicht die gute Sache preis zu geben, unmöglich schweigen. Die Kirche freilich bedarf keiner Vertheidigung, am wenigsten durch meine geringe Einsicht."

Hierauf erzählt Nicolaus getreu die Geschichte, wie die Uneinigkeit zwischen Pabst und Concil entstand, wobei er besonders hevorhebt, daß Eugen schon vor seiner Erhebung auf den päbstlichen Stuhl die Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirche sich zu einer Lieblingsidee gemacht hatte, die Basler hingegen bei ihrer Hartnäckigkeit dieses wichtige Unternehmen nie ausgeführt hätten, und stellt dann auf geschickte Weise die ursprünglich vom Pabste ausgegangene und von ihm vollzogene Vereinigung der Armenier, Afrikaner, Jacobiten und Indier *) dem vom Concil ausgegangenen Suspensionsdecret, als der Veranlassung zur neuen Spaltung gegenüber, und fährt dann weiter:

„Pabst Eugen ist kein Häretiker, wie jene behaupten. Die ganze Kirche ist ihm getreu geblieben. Daß die deutsche Nation unter Kaiser Albert Protestation einlegte und sich neutral erklärte, rührte daher, weil sie wegen der Zeit der Verlegung des Concils im Zweifel war und weil sie so einer politischen Spaltung des deutschen Volkes vorbeugen wollte.

*) vgl. Raynaldi ad. ann. 1439. n. 17. ad ann. 1441. n. 1—4. ad ann. 1442. n. 8.

Daher werden die Fürsten wohl jezt keinen Anstand nehmen, ihre Neutralität abzulegen und zum Gehorsame gegen die Kirche zurückzukehren. Es erheischet dieß die Beruhigung der Gemüther, das Heil und die Ehre der deutschen Nation. Die deutschen Fürsten haben ja selbst Eugen bereits als den rechtmäßigen Pabst anerkannt. Das Verlangen Eugens ist daher nicht nur vernünftig und gerecht, sondern sogar nothwendig, weil jeder Katholik sicher denjenigen Theil verwerfen kann, der nicht, wie der hl. Augustin sagt, in der allgemeinen Kirche und mit dem apostolischen Stuhle verbunden ist. Denn so lange der rechtmäßige Pabst einen Anhang hat, hat auch dieser geringere, aber mit dem Pabste verbundene Theil nothwendig das Uebergewicht; nur so wird einem Schisma vorgebeugt. Ueberdieß ist ja die Wahrheit der Lehre an den Stuhl Petri durch die Kraft des Gebetes Christi für Petrus geknüpft. Der Pabst als Haupt der Kirche darf und muß die Fülle seiner Gewalt zur Auferbauung der Kirche, auch wenn kein Concil versammelt ist, anwenden; ihn daran verhindern, das ist Häresie; in der Verlegung des Concils aber wird, selbst wenn sie wirklich ungegründet gewesen wäre, auch der beschränkteste Kopf keine Verletzung des Glaubens finden können. Eugen hatte das Recht, bei der Unentschlossenheit des Basler Concils dieses an einen der festgesezten Orte hinzuberufen; übrigens kommt es nicht auf den Ort an, wo, sondern vielmehr auf die Art und Weise, und den Geist, in welchem ein allgemeines Concil gehalten wird. Das Concil zu Basel hatte nicht mehr den Geist eines Concils, als es hartnäckig auf seiner Forderung wegen

Avignon bestand, ohne den früheren Beschluß zurückzunehmen *). Es hätte diesen Beschluß zurücknehmen können, that es aber nicht, und darin liegt kurz die ganze Widerlegung desselben. Gegen diese Thatsache — was wollen da ihre schönklingenden Declamationen über die Würde eines allgemeines Concils? Ja, Eugen war es, der durch die Verlegung das Ansehen eines allgemeinen Concils, welches die Basler durch ihr Verfahren herabwürdigten, noch rettete. Auch fehlte dem Basler Concilium seit der 25sten Sitzung die zu einem allgemeinem Concile nöthige Anzahl. Hätte es auch tausendmal erklärt, es dürfe nicht aufgelöst werden, war es nicht durch das Hinweggehen der zu demselben wesentlich nöthigen Mitglieder in der That aufgelöst? Das Concil verlassen das heißt eben, es auflösen. In Ferrara dagegen war nach den Grundsätzen des Basler Concils selbst die allgemeine Kirche repräsentirt. Was aber die Berufung auf den bekannten Beschluß des Constanzer Concils **) betrifft, so galt lezterer nur für die damalige Zeit; damals waren alle Mittel, die zur Einheit führten, rechts-

*) Es bezieht sich dieß darauf, daß das Concil, als es sah, daß die Griechen mehr auf die Seite des Pabstes sich neigten, auf Basel, Avignon oder einer savoyischen Stadt als Ort zur Vereinigung beharrte, gegen einen frühern Vertrag mit den Griechen. s. oben §. 2.

**) Conc. constant. sess. 5. bei Mansi, collect. ampliss. Tom. XXVII, p. 590.

kräftig *). Jener Beschluß darf aber nicht auf die Zeit der hergestellten Einheit ausgedehnt werden, damit nicht die entgegesezte Wirkung zum Vorschein kommt, und, was die Einheit herstellte, Trennung verursacht. Aber der Beschluß des Constanzer Concils hat sogar, unbefangen betrachtet, volle Wahrheit; denn in einem allgemeinen Concil ist auch der Pabst, und ein solches Concil ist unfehlbar. Einzeln haben auch Concilien so gut als Päbste geirrt. Ist das Haupt für sich nicht unfehlbar, so ist es auch nicht die Gesammtheit der Glieder; das Prädicat „ohne Mackel" bezieht sich nicht auf die gegenwärtige, sondern auf die zukünftige Kirche **)."

Eine mit so gründlicher Gelehrsamkeit durchgeführte Vertheidigung — das überaus treue Gedächtniß bot unserm Kanonisten bei seinen Vorträgen die betreffenden Stellen aus dem Kirchenrechte reichlich und sicher dar — ***), eine so lebendige Sprache der Ueberzeugung, besonders aber eine so richtige Versöhnung der sich entgegenstehenden Ansichten, wie selbst die neueste Theologie †) noch keine bessere aufgestellt

---

*) „nam tunc omnia remedia, ut ad unitatem deveniretur, juris fuere."

**) Würdtwein l. c. p. 1—51.

***) Harzheim, vita Nicol. de Cusa P. I, cp. 8.

†) vgl. den Aufsatz in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie; von Dr. Kuhn ꝛc. 1835. 4. Bnd. S. 75, wo die betreffenden Schriften neuerer Theologen citirt sind.

hat, konnte ihren Zweck unmöglich verfehlen, und war sich ihres siegreichen Eindruckes auf die Gemüther gewiß. Schon war die Mehrzahl der Churfürsten Eugen beizutreten entschlossen, schon glaubte man den langen unheilvollen Streit seinem Ende nahe, als eine unvorsichtige und allzuraſche Maßregel Eugens (ähnlich der bei dem Beginne des Basler Concils), nemlich die Absetzung der zwei Churfürsten und Erzbischöfe von Trier und Cöln, (im Jahre 1445) den beinahe beschwichtigten Geist der Zwietracht und des Mißtrauens wieder heftiger als je aufregte. Es kam so weit, daß die Churfürsten einige Artikel aufsezten (im J. 1446, zu Frankfurt), deren Genehmigung sie durch eine besondere Gesandtschaft vom Pabste verlangten, widrigenfalls sie Felix V. als Pabst anerkennen würden *). Die neu auflodernde Flamme der Zwietracht nährten noch die aus Rom zurückkehrenden Gesandten der Fürsten, besonders Georg von Heimburg, Syndicus der Stadt Nürnberg, eine derbe und kräftige Natur. Die Gesandten erschöpften sich in Schilderungen von Eugens Arglist, von seinem und der Cardinäle unredlichen Planen **).

Pabst Eugen erhielt von der äußerst schwierigen Stimmung der Gemüther durch Kaiser Friedrich III. Nachricht, und erklärte sich zu milden und nachgiebigen Schritten bereit. Alles war nun auf den neuen Reichstag zu (Frankfurt 1447)

---

*) Koch, Sanctio pragm. Germ. illustr. ep. 2. §. 1. Gobellini comment. Pii II, L. I, p. 11.

**) Koch, l. c. §. 4.

gespannt. Nach einigen Berathungen faßte Aeneas Sylvius, der inzwischen auch ein eifriger Anhänger des Pabstes geworden war, die Punkte, über die man sich vereinigen wollte, in folgende zusammen: die Churfürsten erkennen Eugen als das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche an; der Pabst bestättigt die Beschlüsse des Conciliums von Constanz und die des Basler bis zur Verlegung desselben nach Ferrara und nimmt die Absetzung der zwei Erzbischöfe zurück. Für die ihm entzogenen Einkünfte wird ihm angemessene Entschädigung geleistet. Es kam nun nur darauf an, Pabst Eugen zur Annahme dieser Artikel geneigt zu stimmen; denn von den Churfürsten waren es die meisten *). Die große Frage war nun zur bestimmten Entscheidung herangereift, und ob Friede der so lange, so unheilvoll bewegten Kirche wiederkehren, oder ob neue namenlose, unabsehbare Verwirrung sie aufs Neue und vielleicht trauriger als je zerspalten solle, war in Eugens Hand gelegt. Der Legat Carvayal zweifelte an der Geneigtheit des Pabstes, jene Artikel zu genehmigen; Nicolaus von Cusa aber und Thomas, Bischof von Bologna, erkannten das Bedeutungsvolle des gegenwärtigen Augenblicks und baten den Pabst inständig, die Gesandten der Fürsten

*) Freilich ist die Art und Weise, wie zuerst ihre Räthe von Aeneas, dessen diplomatisches Talent überhaupt diese ganze Verhandlung leitete, gewonnen wurden (Koch, l. c. §. 5, Aeneas Sylv. histor. Frid. III. Imper. ad Kollar. T. II, p. 127) nicht die rühmlichste.

gütig zu empfangen und ihre Propositionen zu genehmigen *). Eugen bestättigte sie auf seinem Todbette. Die Nachricht davon erfüllte Deutschland und die ganze Kirche mit Jubel und Freude. Wer konnte aber in diesen Jubel freudiger einstimmen, wer mit froherem Bewußtsein die beginnende Morgenröthe einer friedvolleren Zeit begrüßen, als der Mann, von dessen rastlosem Wirken wir nun ein, freilich nur schwaches Bild entworfen haben. Wie manchen schweren Strauß hatte er zu bestehen? Welche Anfeindungen, Verdächtigungen, Schmähungen mochten sich oft gegen ihn erheben? Welche Geduld und Ausdauer erforderte es, bei der Unentschlossenheit der Churfürsten, wenn ein einziger unbedeutender Umstand sie in dem, wovon sie kurz vorher vollkommen überzeugt zu seyn schienen, wieder wankend machte, den Muth nicht zu verlieren, die nicht selten schwierige Stimmung der Churfürsten gegen den Kaiser, des Kaisers gegen die Churfürsten **) zu beschwichtigen und für das Eine Ziel zu versöhnen? Aber der Felsenmuth unseres Mannes, die feste Ueberzeugung, daß er für eine gute Sache, für das Wohl, den Frieden und die Einheit der Kirche kämpfe, besiegte alle diese mächtigen Hindernisse. Er war die Seele der öffentlichen Verhandlungen; und wie viel er auch in kleineren Krei-

*) Koch, l. c. §. 8.

**) So namentlich bei dem letzten Reichstage. Bezeichnend sind die Worte des Aen. Sylv. in s. histor. Frid. III.: caesar neque solus Eugenium sequi audebat, neque cum electoribus illi adversari volebat.

sen durch sein einnehmendes Wesen zur Verbreitung versöhnlicher Ansichten werde beigetragen haben, läßt sich zum Voraus annehmen. Freilich würde solche Aufopferung Vieles, ja Alles, was sie für uns Ehrwürdiges hat, verlieren, wäre die damals schon und auch von neuern Geschichtschreibern ausgesprochene Meinung nur einigermaßen gegründet, daß Nicolaus nach hohen Würden gestrebt, daß er die deutsche Kirche an Rom verrathen und ihren Aufschwung aus den starren Formen des Mittelalters zu einer freieren, würdevolleru Bewegung gehemmt habe. Es gehören übrigens solche Verunglimpfungen ausgezeichneter Individualitäten jener Geschichtsbeobachtung an, welche — Dank den gründlichen Studien der berühmtesten neueren Geschichtsforscher! — immer mehr und mehr das so lange unverdienter Weise behauptete Ansehen verliert. In Beziehung auf Nicolaus von Cusa weisen wir nur auf sein bisheriges Wirken hin; noch mehr aber rechtfertiget ihn sein Wirken nach dem Abschlusse der öffentlichen Verhandlungeu, gegen welches seine auf den Reichstagen entwickelte Thätigkeit nur als die Vorbereitung, nur als Grundlegung erscheinet. Die denkwürdigen Worte, mit welchen sein Freund und mehrjähriger Amtsgenosse, der bisherige päbstliche Legat Thomas von Bologna als Pabst Nicolaus V. in einer Anrede an die ihn beglückwünschenden Gesandten der Churfürsten die Bedeutung der so langen und gewaltigen Aufregung im kirchlichen Leben eben so treffend als versöhnend aussprach, sind gewiß auch aus der Seele unseres Mannes gesprochen, die Worte: „Allzuweit haben die römischen Päbste ihre Arme ausgestreckt und den übri-

gen Bischöfen keine Gewalt übrig gelassen. Allzusehr haben auch die Basler die Hände des apostolischen Stuhles gelähmt. Aber so mußte es kommen. Wer seiner Unwürdiges beginnt, muß auch Unrecht sich gefallen lassen. Wer einen schief stehenden Baum aufrichten will, zieht ihn leicht auf die entgegengesezte Seite. Es ist mein fester Vorsatz, die Bischöfe, die da zur Theilnahme an der Leitung der Kirche berufen sind, in ihren Rechten nicht zu beeinträchtigen. Nur die Aufrechthaltung jeder einzelnen Sphäre der kirchlichen Gewalt sichert dem Pabste die freie Ausübung der eigenen *)."

*) Koch, l. c. cp. 2. §. 15.

Scharpff.

2.

Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß.

Zweiter Artikel.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

2. Aufl. Th. I. S. 113—354. 1. Aufl. S. 77—306.

Erstes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

S. 115—142. 1. Aufl. 79—104.

„Die Richtigkeit der Erzählung des Lucas Cap. 1, v. 5—25. 57—80. von der Verkündigung und Geburt des Täufers kann und muß in Abrede gestellt werden; denn Lucas konnte nach mindestens sechszig Jahren die Geburtsgeschichte des Johannes nicht mehr mit urkundlicher Genauigkeit aus der Ueberlieferung erfahren, ein Familienaufsatz aber kann die mit übernatürlichen Vorgängen ausgeschmückte Erzählung nicht seyn. — Es ist unglaublich, daß der unter dem Einflusse des Exils ausgebildeten Lehre von den Engeln Wahrheit zukomme; daß Gott, einem menschlichen König gleich, von Engeln wie von einem Hofstaat umgeben sey; daß Gott in unserem Falle erfolgloser und unnützer Weise (da Zacharias nicht glaubte,) einen Engel sollte geschickt haben; daß der Engel, welcher dem Zacha-

rias erschien, den hebräischen Namen Gabriel führe; daß Gabriel den Zacharias, der zweifelnd sich ein Zeichen erbittet, zur Strafe mit Stummheit belegt, während Maria Luc. 1, 34. von demselben Gabriel, und Abraham von Jehova selber 1. Mos. 18, 12. 17, 17. ganz anders behandelt werden. — Es läßt sich nicht behaupten, Zacharias habe wirklich in dem Augenblick, als er die Sprache wieder erhielt, sie zu jenem Lobgesang benützt. — Wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er seyn sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch in seiner Messianität irre geworden seyn kann.

Historisch wahr ist an der Erzählung, daß Johannes, der ein großer Mann und Prophet war, unter Herodes dem Großen geboren wurde. Das Uebrige ist mythisch. Man nahm von großen Männern gerne an, daß sie Spätgeborene seyen, und ihre, menschlicher Weise nicht mehr zu erwartende, Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; darum machte die Sage, die Geschichte des Johannes den alttestamentlichen Erzählungen von Isaak, Ismael, Simson und Samuel nachbildend, auch den Johannes zu einem Spätgebornen, und ließ seine Geburt durch einen Engel verkündet werden. Das Verstummen erklärt sich daraus, daß als außerordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst (Act. 9, 8. 17 f.) der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird, und daß Daniel, als der Engel mit ihm redet, verstummt, und erst wieder sprechen kann, nachdem der Engel durch Berüh-

rung seiner Lippen ihm den Mund geöffnet hat. (Dan. 10, 15 f.)"

Die mythologische Construction der evangelischen Geschichte zeigt sich in diesem Capitel schon ebenso consequent und gediegen, wie die mythologische Kritik. Daß Johannes wirklich unter Herodes dem Großen und als Sohn eines Priesters geboren worden, dafür hat H. D. Strauß keinen Grund, als den, daß er nicht daran zweifelt, während dem consequenten Mythiker nicht hätte entgehen können, daß die jüdisch-christliche Sagenpoesie einen Herodes, als zweiten Pharao brauchte, damit man Jemand hatte, der dem Kinde Jesu nach dem Leben strebte; war aber Jesus der Sage zufolge noch unter Herodes dem Großen geboren, so mußte auch die Geburt des um sechs Monate älteren Johannes in die Regierungszeit des Herodes verlegt werden. Die Abstammung des Johannes aus priesterlichem Geschlechte sollte der mythologischen Kritik schon wegen der levitischen Abstammung des Samuels unhistorisch seyn. Die klassische Beweisstelle für die Behauptung, daß lange Kinderlosigkeit der Aeltern ausgezeichneter Männer, und also auch des Täufers im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoesie sey, ist im Evangelium de infantiae Mariae. Dieses aber ist frühestens aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts, und beweist für die Ansichten der Juden und Judenchristen vor der Abfassung unserer Evangelien um so weniger, da die Stelle offenbar eine durch die sonstiher bekannte Geburtsgeschichte des Täufers angeregte Reflexion ist. Der „Katalog von ausgezeichneten Spätgeborenen" enthält vier Namen: Isaak, Joseph, Simson, Samuel; von Abraham,

Moses, David, Salomo, von Elias, dem Vorbilde des Täufers, ist nichts dergleichen geschrieben; die evangelische Geschichte weis, außer Johannes, von keinem Spätgeborenen. Wo ist nun der Beweis für den behaupteten poetischen Drang, den Täufer zu einem Sohne bejahrter und bisher kinderloser Aeltern zu machen? — Als der Elias der neueren Zeit galt Johannes den ersten Christen, sofort war gar kein Antrieb da, ihn wie Isaak nach einer langjährigen kinderlosen Ehe geboren, und seinen Vater, wie Abraham, zweifelnd, seine Geburt, wie die des Simson, durch einen Engel verkündet, endlich den Zacharias bei der Gebürt seines Sohnes, wie Hanna bei der Uebergabe ihres Sohnes Samuels an den Hohenpriester, ein Loblied anstimmend, sich zu denken. — Die Erblindung des Saulus auf dem Wege nach Damaskus (Act. 9.) konnte nur bei auffallender Sorglosigkeit des Verfassers, und einem fast beleidigenden Vertrauen auf die Gedankenlosigkeit seiner Leser als ein Beleg dafür angeführt werden, daß bei den Juden die Vorstellung gangbar gewesen sey, es werde als außerordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung der Verlust eines Sinnes auf eine gewisse Zeit verhängt. Das Verstummen des Daniels endlich, als der Engel mit ihm redete, hat so wenig mit der Stummheit des Zacharias zu thun, als die Athemlosigkeit desselben (Cap. 10, 17.) mit der des Ananias, Act. 5.*).

---

*) Referent kann sich nicht enthalten, eine für die Charakteristik der mythologischen Construction der evangel. Geschichte aus alttestamentl. Erzählungen klassische Stelle hier anzuführen:

Gegen die biblische Lehre von den Engeln streitet H. D. Strauß mit Auctoritäten, auf die sich in Sachen des Dogma's heutzutage außer ihm Niemand beruft *), und deren theologische Grundansichten nicht leicht von Jemand mit so offener Geringschätzung behandelt werden, als von den Anhängern der philosophischen Schule, in deren Interesse unser Verfasser das Geschäfte der Entkräftung der evangelischen Geschichte unternommen hat. In ihm einen Zögling der „neuen Philosophie" zu erkennen, kostet Mühe, wenn man die grund- und geistlosen Behauptungen hört: weil die biblische Engellehre unter dem Einflusse von oberasiatischen Vorstellungen sich ausgebildet habe, könne ihr keine Wahrheit zugesprochen werden, da der Verfasser es doch wohl weis, daß der Vernünftige weder alle Weisheit der Heiden für Irrthum erklärt, noch namentlich die Absichten zur Er-

---

„die lyrischen Ergüsse sind dieser Geschichte (der Geschichte „Samuels) abgesehen, welche sich im ersten Kapitel des Lu„cas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der „Uebergabe ihres Sohns an den Hohenpriester „in einen Hymnus ausbricht: so hier der Vater des Täu„fers bei der Beschneidung seines Sohnes; nur daß „im Einzelnen dem Loblied der Hanna weniger das „des Zacharias, als das der Maria nachgebildet „erscheint." S. 140. (1. Aufl. S. 103.) Das Loblied des Zacharias ist dem Hymnus der Anna abgesehen, sieht ihm aber nicht gleich!!

*) Schleiermacher wollen wir hiemit nicht gemeint haben; wir haben schon früher bemerkt, mit welchem Rechte H. D. Str. sich auf ihn berufe.

weiterung des religiösen Gesichtskreises der Juden verkennt, welche Gott auch durch das Exil verwirklichte; jene stelle Gott, wie von einem irdischen Hofstaat umgeben dar, da der Verständige doch in dem den irdischen Verhältnissen entlehnten Ausdruck den bildlichen Gedanken leicht findet; der hebräische Name, das imperiose Verfahren, und die Erfolglosigkeit der Sendung Gabriels mache diese selber verdächtig, da doch der Bote Gottes dem hebräischen Priester seine Bestimmung nicht in spanischen Worten angeben konnte, da das Benehmen des Engels gegen Zacharias billiger Weise nur als ein angemessenes erscheinen kann, (denn daß alle Zweifler auf völlig gleiche Weise behandelt werden müßten, wird doch Niemand behaupten wollen,) und da ja durch die Erscheinung und das Verfahren des Engels Zacharias wirklich zum Glauben an die Botschaft bestimmt wurde. Dafür, daß Zacharias in dem Augenblicke, da er die Sprache wieder erhielt, nicht sollte begeistert gewesen seyn, und sich gescheut haben, unter diesen Umständen in natürlicher Weise seine Freude und Hoffnung auszusprechen, dafür erwartet man einen andern Grund, als die Behauptung des Verfassers, dem man es begreiflich auch nicht glaubt, daß wegen des Wunderbaren in dem Berichte dieser nicht könne aus glaubwürdigen Familienaufzeichnungen geflossen seyn. Das spätere Benehmen des Johannes endlich, auf welches sich derjenige nicht berufen sollte, der den evangelischen Nachrichten darüber so wenig traut, wie H. D. Strauß, findet eine psychologische Betrachtung erklärlich auch ohne kritische Gewaltstreiche *).

*) Diejenigen, welche eine ausführlichere Würdigung des in

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

S. 143—168. 197—207. 1. Aufl. S. 105—128. 156—166.

„In den von Matthäus und Lucas aufgenommenen „Genalogieen ist schon die ungleiche Zahl der Genera„tionen für gleiche Perioden bedenklich, aber eine Haupt„schwierigkeit, ein eigentlich verzweifelter Punct ist es, daß „von David bis auf den Pflegevater Jesu mit Ausnahme „von Zweien ungefähr in der Mitte lauter verschiedene Na„men bei Matthäus und Lucas sich finden. Die Vereini„gungsversuche verwickeln sich unvermeidlich in unüberwind„liche Schwierigkeiten; beide Genealogieen erscheinen als „willkührliche Compositionen.

„Wie denkbar ist es nämlich, wenn ein Galiläer, des„sen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, sich

---

diesem Kapitel von H. D. Strauß in kritischer und mythologischer Hinsicht Vorgebrachten zu lesen wünschen, als wir sie unserem Plane gemäß geben können, verweisen wir auf Wilhelm Hoffmann's Prüfung des Lebens Jesu von D. Strauß. Stuttg. Balz. 1836. S. 120—148. Die Weise, wie sich Str. in der Vorrede zur zweiten Aufl. S. VI. über die Schrift dieses Gelehrten ausgesprochen hat, der über seinen wissenschaftlichen Studien nicht um die Hochschätzung des historischen Christenthums gekommen ist, ist sehr bezeichnend für die Stimmung des Verfassers des neuesten Lebens Jesu. Man vgl auch J. E. Osiander: Apologie des Lebens Jesu gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen. Tübg. Fues. 1837. S. 79—84.

„den Ruf des Messias erworben hatte, daß sich bald in „verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Ab„kunft desselben bildete, und daß nun nach diesen Sagen „Genealogieen von ihm gebildet wurden.

„Uebrigens sind dieselben durch ebionitisch denkende „Urchristen von der Ansicht aus verfertigt, daß Jesus der „wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen; die Ver„fasser oder Sammler aber unserer Evangelien, obwohl ih„rerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben „dieselben mit Veränderung von ἐξ οὗ in ἐξ ἧς Matth. 1, „16. und mit Einschiebung von ὡς ἐνομίζετο Luc. 3, 23. „in ihre Sammlungen aufgenommen, weil sie auch ohne „ein zwischen Joseph und Jesu stattgehabtes natürliches „Verhältniß dennoch zur Anknüpfung Jesu an David nicht „undienlich scheinen mochten."

Hier wird vor Allem die Kurzsichtigkeit unserer Evangelisten mit dem durchdringenden Scharfblick des H. Verfassers in einen sehr grellen Contrast gestellt. Während es nämlich jene nicht merkten, daß sie durch Aufnahme der Genealogieen sich ein bleibendes Denkmal ihres Irrthums oder ihrer Erdichtung hinsichtlich des Ursprunges Jesu setzten: dringt H. D. Strauß's Conjecturalkritik durch den Text der Evangelien hindurch bis zu den Genealogieen in ihrer ursprünglichen Gestalt, und belauscht die Evangelisten bei dem eben so eiteln, als unredlichen Geschäfte der Textescorruption, die ebionitischen Verfertiger der Stammbäume aber bei einer Willkührlichkeit in der Verfertigung der Stammbäume, welcher nur die Ungeschicklichkeit gleich kommt, aus der sie, statt bei David stehen zu bleiben, als dessen Abkömmling

sie Jesum darstellen wollten, von Abraham und sogar von Adam ausholen, wodurch das zu Beweisende nur versteckt wird. Wir unsererseits trauen im Allgemeinen Jedem, der lesen und schreiben kann, einen gesunden Verstand, und Jedem, der das Gegentheil nicht bewiesen hat, eine ehrliche Gesinnung zu. Sofort müssen wir urtheilen, daß die Genealogieen, wenn sie lediglich der Sage von der davidischen Abkunft Jesu ihre Entstehung verdankten, die Generationen nicht bis auf Abraham und Adam zurück aufzählen würden, „wodurch „das zu Beweisende nur versteckt" würde; ferner, daß Matthäus und Lucas, wenn in den ihnen vorliegenden Genealogieen Jesus als wirklicher Sohn Josephs und der Maria wäre behandelt gewesen, jene entweder gar nicht aufgenommen, oder auf eine Weise verändert haben würden, bei welcher der Gegensatz ihrer Ueberzeugung über die Abkunft Jesu von der ebionitischen Ansicht ganz anders und viel stärker hervortreten müßte, als es unter jener Voraussetzung jetzt der Fall ist; denn das ist eben auch nur ein Einfall, wenn behauptet wird, unsern Evangelisten hätten die Genealogieen zur Anknüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mögen, wenn sie gleich für sich und Andere angenommen hätten, daß zwischen Joseph und Jesu kein natürliches Verhältniß stattgefunden habe.

Daß die Beschaffenheit der Stammbäume an sich der Art, nach welcher wir Geschlechtsableitungen namentlich der Orientalen verfertigt sehen, an deren Richtigkeit man nicht zweifeln kann, und den Umständen ganz entsprechend sey, welche hinsichtlich der Genealogie Jesu obwalteten, und daß das Verhältniß der beiden evangelischen Genealogieen zu einander

sich auf eine jeden billig Denkenden befriedigende Weise erklären lasse, ist namentlich im vorigen Jahrg. der Z. Sch. H. 3. und 4. dargethan worden *).

Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniß Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabeth.

S. 168—240. 1. Aufl. 129—197.

„Daß Jesus durch eine an die Stelle der männlichen

---

*) Als einen Beweis, wie leicht es sich der H. Verf. macht, um Schwierigkeiten an den Genealogieen zu finden, nennen wir sein Vorgeben, daß Maria unsern Evangelien zufolge nicht aus davidischem Geschlechte sey, weil Mtth. 1, 20. nur Joseph Sohn Davids genannt werde, und nur derselbe Luc. 1, 27. 2, 4. als ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ erscheine (S. 164 f.), während gar nicht abzusehen ist, warum in der ersten Stelle auch der Abstammung Maria's Erwähnung geschehen sollte, in der zweiten ἐξ οἴκου Δαυὶδ zum Wenigsten mit ebensoviel Recht auf Maria, als auf Joseph bezogen wird, in der dritten aber die Mitreise der Maria nach Bethlehem offenbar durch ihre Gehörigkeit zum Geschlechte Davids motivirt werden soll. Wie konnte auch Lucas 1, 26—38. erzählen, daß der Engel der Maria die Erzeugung ihres Sohnes ohne Mitwirkung eines Mannes verkündigte und doch David seinen Vater nennen, wenn er die Ansicht nicht hatte, daß Jesus durch Maria von David abstammte? Zum ganzen Cap. vgl. man Hoffmann a. a. O. S. 148—170., und 202—220., wo auch das Vorgeben eines ebionitischen Ursprungs der Genealogieen in seiner Nichtigkeit dargestellt ist.

„Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt „worden, wäre die auffallendste und nicht zu rechtfertigende „Abweichung von allem Naturgesetze. In keiner andern „Stelle des N. T. wird von einem solchen Ursprunge ge„sprochen, oder auch nur deutlich auf denselben hingewiesen; „auch bei Matthäus und Lucas selbst kommt später keine „rückweisende Hindeutung auf diese Art der Erzeugung Jesu „vor; vielmehr wird in den Evangelien allen von ihm, wie „von einem Sohne des Josephs und der Maria, nach ge„wöhnlicher Weise gesprochen, und sind namentlich die Ge„nealogieen nach der Ansicht verfertigt, daß Jesus der wirk„liche Sohn Josephs und der Maria gewesen. Daß die Ge„burt Jesu durch einen Engel verkündigt wird; daß der Engel „Gabriel der Maria in so streng jüdischen Formeln die An„kunft des Messias verkündet; daß auch in der Anzeige davon, „welche der Engel dem Joseph macht, das jüdische Element „nicht fehlt; daß der Engel bei Matthäus ganz so spricht, „wie wenn sein Erscheinen das erste in dieser Sache wäre, „während nach Lucas der Maria schon früher die Engels„botschaft zu Theil geworden ist; daß Maria die erhaltene „himmlische Botschaft dem Bräutigam nicht sogleich mit„theilte; daß Matthäus die Stelle Jes. 7, 14. nur durch „unrichtige Auslegung derselben als eine Weissagung auf „Jesu jungfräuliche Geburt aufführen konnte, — dieß Alles „beweist, daß weder der Maria, noch dem Joseph ein En„gel zur Ankündigung der Geburt Jesu erschienen seyn „kann.

„Gegen den Bericht von dem Besuche Maria's bei „Elisabeth spricht die Undenkbarkeit, wie der göttliche Geist

„an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittel-
„bar sich mittheilen möge, und die Zwecklosigkeit eines so
„abenteuerlichen Wunders, auch müßte die begeisterte Rede
„der Maria viel origineller ausgefallen, und nicht so stark
„mit Reminiscenzen und dem A. T. besetzt seyn, wie der bei
„Lucas aufgenommene Lobgesang der Maria ist.

„Sofort haben wir in den betreffenden Theilen der
„Evangelien Mythen, deren Entstehung auf folgende Weise
„zu denken ist:

„Die Juden hatten die Vorstellung, daß bei Erzeugung
„der Frommen der h. Geist mitwirke; daß die auserwähl-
„testen Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von sol-
„chen Aeltern erzeugt wurden, welche nach dem natürlichen
„Laufe der Dinge kein Kind mehr bekommen haben wür-
„den, — und wenn bei diesen schon die göttliche Wirksam-
„keit das Meiste that: so war es nur noch ein Schritt bis
„zu der Annahme, daß sie bei Erzeugung des höchsten jener
„Rüstzeuge, des Messias, Alles thun werde; dieses verhält
„sich zu jenem nur wie ein höherer Grad von Wunderba-
„rem... Daß es zu diesem vollends kommen mußte, dazu
„lag die Veranlassung zum Theil in dem einmal für den
„Messias solenn gewordenen Titel: *υἱὸς Θεοῦ*, der von den
„Juden vermöge sinnlicher Auffassung eigentlich und im
„strengen Sinn genommen wurde. Dieser natürlichen Nei-
„gung, das *υἱὸς Θεοῦ* vom Messias in immer wörtlicherem
„Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz
„entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete
„בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast un-
„ausbleiblich verleiten mußte, hier an ein physisches Ver-

„hältniß zu denken; andererseits das jesaianische Orakel von „der gebärenden Jungfrau, welches man auf den Messias „bezogen zu haben scheint: worauf dann die Begriffe vom „Gottessohn und Sohn der Jungfrau so combinirt wurden, „daß man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der mensch„lich-väterlichen setzte.

„Daß aber Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria „erzeugt sey, dieß durfte nicht bloß als durch schwankende „Vermuthung gefunden sich darstellen, sondern es mußte „klar und zuverlässig ausgesprochen seyn, und dazu bedurfte „man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für „die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr „für die Geburt des Messias das theokratische Decorum zu „fordern schien. Auch die Worte, deren sich hiebei die Engel „in den Berichten des Matthäus und Lucas, welche als „Variationen einer und derselben Sage zu betrachten sind, „bedienen, sind zum Theil aus A.T.lichen Ankündigungen „merkwürdiger Kinder entlehnt.

„Da wir als Haupttendenz des ersten Capitels in Lucas „die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem „Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, „aber im Verhältniß der Unterordnung gegeben wird: so „konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn „nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch be„reits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer „Schwangerschaft zusammengeführt wurden, und sich hiebei „etwas ereignete, was das einstige Verhältniß dieser beiden „Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. Jemehr „somit als die Basis dieses Besuches das dogmatische In-

„teresse der Tradition hervortritt, desto unwahrscheinlicher „wird es, daß er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. „An diesen Grundzug reihen sich die übrigen Züge entspre„chend an, und es fällt sofort der Besuch Maria's bei Elisa„beth, und was dabei vorgefallen seyn soll, als unhistorisch „hin."

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß die mythologische Construction der Empfängniß Jesu und der mit ihr zusammenhängenden Ereignisse aus einer Reihe von unbewiesenen, nichts beweisenden und unwahrscheinlichen Behauptungen besteht, während die Schwierigkeiten, von welchen die historische Auffassung der betreffenden evangelischen Berichte gedrückt seyn soll, theils überhaupt nicht vorhanden, theils unerheblich sind.

Unbewiesen nämlich ist die Behauptung, daß nach der Vorstellung der Juden jener Zeit, aus welcher unsere evangelischen Berichte stammen müssen, die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Aeltern erzeugt wurden, welche nach dem natürlichen Lauf der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden; dieß haben wir schon oben dargethan. Unbewiesen und Nichts beweisend ist die Bemerkung, daß nach der Vorstellung der Juden jener Zeit bei Erzeugung der Frommen der h. Geist mitwirkte, da die späteren jüdischen Schriften, auf welche man sich hiefür beruft, nicht für die Vorstellungen der früheren Juden beweisen, welche im Gegentheil, wie wir aus Röm. 4. 9. und Gal. 3. 4. ersehen, in ganz andern Ausdrücken von der außerordentlichen Wirksamkeit Gottes zur Erzeugung gewisser Individuen sprechen, als in solchen, welche ein Erzeugtwerden

vom h. Geiste aussagen, und da auch jene Vorstellung der späteren Juden, wenn sie von einer Mitwirkung des h. Geistes bei Erzeugung der Frommen reden, die Thätigkeit beider menschlicher Aeltern ausdrücklich einschließt *). — Der Schritt zu der Annahme, daß bei Erzeugung des Messias die göttliche Wirksamkeit Alles thun werde, welchen nach dem Vorgeben des H. D. Strauß gemacht werden mußte, wurde von den Juden nie gemacht; am Allerwenigsten hatten sie diese höhere Stufe von Wunderbarem in der Zeit schon erstiegen, aus der unsere Berichte sind. In jener Zeit kann Maria sprechen: Wie kann das geschehen, da ich einen Mann nicht erkenne? Luc. 1, 34., und nimmt weder Philippus, noch Nathanael einen Anstoß daran, daß Jesus der Messias einen menschlichen Vater habe. Joh. 1, 46. 47 **); in jener Zeit erwarteten glaubwürdigern Angaben, als die Fabeleien der späteren Juden sind, zufolge, alle Juden, daß der Messias als Mensch von Menschen werde geboren werden, und war es die häretische Meinung jüdischer Christen, daß Jesus in gewöhnlicher Weise den Joseph zum Vater, die Maria zur Mutter gehabt habe ***). Das jesajanische Orakel vom Em-

---

*) Sohar Gen. fol. 70.: Vir, uxor et nutus Dei S. B. (cooperantur).

**) Dem thut es keinen Abtrag, wenn man auch in diesen Stellen nur Mythisches erkennt; denn auch die absichtslos oder absichtlich dichtende Sage konnte solche Aeußerungen nur bilden, wenn sie der Zeit und den Personen angemessen waren.

***) S. Q.Sch. 1836. H. 2. S. 198 ff.

mannuel endlich, „welches man auf den Messias bezogen zu haben scheint," ist bis zur Stunde noch nie von einem Juden auf eine jungfräuliche Geburt des Messias bezogen worden.

Wo sind nun die Antriebe, nach welchen, und die Quellen, aus welchen der Mythus von der Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist in einer Jungfrau gebildet worden ist? wo mithin auch das Bedürfniß, die Geburt desselben durch Engel auf die eine oder andere Weise vorher verkündigt werden zu lassen? „Das theokratische Decorum" verlangte überdieß wahrhaftig nicht, daß der Messias dem Simson gleich gehalten wurde.

So wenig endlich wir die unbegründete Annahme des H. D. Strauß gelten lassen können, die Basis des Besuches der Maria bei Elisabeth sey das dogmatische Interesse des Lucas den Täufer so frühe als möglich im Verhältnisse der Unterordnung zu Jesus darzustellen: so unwahrscheinlich werden es Alle mit uns finden, daß für jenen Zweck die dogmatische Begehrlichkeit der jüdischen Anhänger Jesu einen solchen Besuch würde erdichtet haben. Daß der Täufer auch schon im Mutterleibe zu Jesu gekommen, nicht dieser zu jenem: das schickte sich. Sonach müßte Elisabeth vom Engel angewiesen worden seyn, die Gesegnetste der Frauen zu besuchen; und wenn sie trotz der schon vorgerückten Schwangerschaft dennoch nach Nazareth reiste, so war dieser Zug ein um so sprechenderer Beweis; daß die Unterordnung des des Täufers unter Jesum eine von Gott ausgesprochene und von den betreffenden Personen anerkannte war.

So haben denn die evangelischen Berichte von der Em-

pfängniß Jesu nach der mythischen Deutung weder guten Grund, noch rechte Art, und sind sowohl überhaupt, als insbesondere in ihrer vorliegenden Beschaffenheit unbegreiflich. Nicht bessern Grund und auch nicht festere Gestalt haben auch die Einwendungen gegen die historische Betrachtung.

Die Apathie des Verfassers gegen Engel und Engelserscheinungen kann uns Andere natürlich nicht so befangen machen, daß wir Berichte, welche dergleichen enthalten, schon um deswillen für sagenhaft halten; auch ist uns ganz begreiflich, daß zu Maria und Joseph die Engel in verständlicher Weise sprechen, d. h. in der Landessprache derselben und anknüpfend an ihre Vorstellungen. Ferner, da der Engel, welcher nach Matthäus dem Joseph erscheint, wirklich dem Joseph die erste Kunde von der Empfängniß der Maria bringt, und nirgends angezeigt ist, daß er derselbe sey, welcher der Maria schon früher erschienen war, so ist es der Natur der Sache gemäß, daß er spricht wie einer, der mit dieser Botschaft hier zum erstenmal beschäftigt ist. Eine Abweichung von allem Naturgesetze wird in der Erzeugung Jesu durch unmittelbare göttliche Einwirkung nur Der behaupten, welcher sich der eiteln Meinung hingibt, daß er alles Naturgesetz kenne, und die verkehrte Ansicht hegt, daß das Gesetz, welches die Eine Klasse der Wesen bindet, für Alle giltig sey; fast lächerlich ist es aber, Rechenschaft für die angebliche Abweichung vom Naturgesetze fordern, wenn man eingestehen muß, daß das Naturgesetz bei der Zeugung überhaupt ein Geheimniß ist und auf das zur Erzeugung jedes Menschenlebens nothwendige

Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedener Individuen sich berufen, wornach, wenn dieses Gesetz ausnahmslos gelten sollte, die Entstehung des ersten Menschen, und damit der ganzen Menschheit geläugnet werden müßte. Die Behauptung, daß der übernatürliche Ursprung Jesu, wie ihn die Genealogieen und die Berichte von der jungfräulichen Erzeugung Jesu angeben, außerdem nirgends im N. T. gelehrt werde, spricht gegen den mythologischen Erklärer, weil mit ihr der Beweis gegeben ist, daß nirgends ein Antrieb gewesen wäre, sich Jesu Erzeugung in einer Jungfrau durch den h. Geist zu erdenken, wenn jene nicht geschichtliches Factum gewesen wäre. Auch ist ohne die Voraussetzung, daß bei sämmtlichen neutest. Schriftstellern die Ueberzeugung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu herrschte, der Umstand durchaus unerklärlich, daß nirgends eine Aeußerung kommt, welche gegen dieselbe spricht; denn daß Maria den Joseph seinen Vater nennt Luc. 2, 48., und Lucas Joseph und Maria seine Aeltern 2, 41., beweist gewiß nicht, daß Joseph in diesen Stellen als sein Erzeuger bezeichnet werde, da bekannt genug ist, wie oft die Ausdrücke Vater und Aeltern nicht im eigentlichsten Wortsinne zu nehmen sind; daß die Juden Mtth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42. den Joseph für seinen wirklichen Vater hielten, beweist so wenig, daß er es auch war, als ihre Meinung, daß er ein geborner Galiläer gewesen; und mit ihnen steht in dieser Hinsicht Philippus ganz gleich, der, nachdem er eben in Jesus den Messias erkannt hat, ihn noch als Sohn Josephs dem Nathanael vorstellt, Joh. 1, 46.; daß aber Johannes hier und Cp. 6, 42. nicht eine

berichtigende Bemerkung einfügt, ist erklärlich genug bei der Annahme, daß er seine Leser einer solchen nicht für bedürftig hielt; endlich den Genealogieen dringt H. D. Strauß die Ansicht, Jesus sey der wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen, nur durch Willkühr und Mißhandlung auf, indem er gegen Thatbestand und Zeuge sie einer Fälschung an sich selber bezüchtigt. Aus dem mit Gründen aus dem jungfräulichen Gefühle für Schicklichkeit und Pflicht auf beiden Seiten geführten Streite über das Benehmen der Maria, welche die Engelsbotschaft dem Joseph nicht selber mittheilt, entnimmt jeder Unbefangene leicht, daß, wie man keinen Anstoß daran nehmen würde, wenn sich Maria dem Joseph mitgetheilt hätte, so auf der andern Seite es auch erklärbar ist, warum sie nicht selber die Eröffnung machte. Denn für die Richtigkeit der Behauptung des Verfassers, Maria hätte die angeblich erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam sogleich mittheilen müssen, finden wir keine Bürgschaft weder in seinem Gefühle, das sich als Zartgefühl wenigstens bei seinen kritischen Operationen durchaus nicht kund gibt, noch in der Schärfe seines Verstandes, welche ihm erlaubte, unter den Gründen gegen die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria auch den anzuführen, daß Matthäus die Stelle Jes. 7, 14. unrichtig ausgelegt habe, als ob das Urtheil über jene Thatsache von dem richtigen Verständnisse alttestamentlicher Stellen abhängig seyn könnte, noch endlich in dem Tiefblicke seines Geistes, der die Evangelisten in derselben Weise wegen ihrer Exegese meistert, wie der geistlose und sich selbst bornirende Rationalismus, der

von aller Ahnung einer Bedeutung der Weissagung über ihr nächstes Object hinaus sich entblößt zeigt *).

Ueber die Ausstellungen der mythologischen Kritik an dem Bericht von dem Besuche Maria's bei der Elisabeth ist wenig zu sagen. Wenn der göttliche Geist „an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, sich nicht unmittelbar" mitzutheilen vermöchte, so wäre auch die Mittheilung des Gottesgeistes an die menschliche Gestalt auf mittelbare Weise undenkbar, und die behauptete Unmöglichkeit der übrigens nur durch ungebührliche Spannung der Worte des Berichtes ihm aufgedrungenen Angabe, daß sich durch Einwirken des Gottesgeistes das Kind im Leibe der Elisabeth bei der Ankunft Maria's bewegt habe, würde zugleich die absurde Annahme begründen, daß die Begeistung des Menschen überhaupt durch Gott unmöglich sey. Wer ferner da Zwecklosigkeit und Abenteuerlichkeit sehen will, wo der Gelehrige und billig Denkende Maaß und Ordnung findet, der möge es haben; nur Das soll er uns nicht zumuthen, seine abenteuerliche Behauptung zu unterschreiben, daß eine begeisterte Rede originell seyn müsse, und daß es dem Lobgesange der Maria wohl angestanden wäre, wenn sie sich anders ausgedrückt hätte, als in den Worten und Wendungen, wie sie sich einer jüdischen Jungfrau aus ihrer Be-

*) Eine wissenschaftliche Einsicht in jene Beschaffenheit des religiösen Bewußtseyns der Gläubigen aus dem Judenvolke, aus welcher eine solche Auslegung des A. T., wie die von Matthäus über Jes. 7, 14. begriffen werden muß, habe ich darzulegen gesucht im 2. H. des vor. Jahrg. d. Q.Sch. S. 204 ff.

kanntschaft mit Dank- und Lobesergießungen des A. T. darboten *).

---

*) H. D. Strauß handelt noch in einem eigenen Paragraphen von dem Verhältnisse Josephs zu Maria, und von den Brüdern Jesu. Das Ergebniß ist, daß der Punct von den Letzteren in ziemlicher Verwirrung bleibe, und daß man nicht Grund habe zu läugnen, Jesu Mutter habe ihren Gatten außer Jesu noch mehrere Kinder geboren, jüngere und vielleicht ältere. (S. 233.) Die Frage nach den Brüdern ist eine rein exegetische, und ist unter Voraussetzung des historischen Charakters der Evangelien verschieden beantwortet worden. Daß der Verf. auch sie in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hat, geschah offenbar nur, weil er auch von ihr Gelegenheit nehmen wollte, zu zeigen, daß seine Opposition gegen die orthodoxe Betrachtungsweise der Schrift eine systematische, d. h. eine zum Voraus durch alle Puncte sich hindurchziehende sey. Da er indessen nach eigenem Geständniß über die Verwirrung hinsichtlich der Brüder Jesu nicht hinausgekommen ist, so fühlt sich Ref. nicht berufen, hier diesen Punct zu besprechen, den übrigens D. Kuhn ausführlich behandelt hat. (Gieß. Jahrb. f. Theologie 1834. 3. Bd. S. 3 ff.) Die Frage, ob Maria nach der Geburt Jesu Josephs Gattin im gewöhnlichen Sinne geworden sey und ihm Kinder geboren habe, ist gleichfalls ein exegetisches, nicht mythologisches Problem; dagegen zeigt die Behauptung, daß Maria dem Joseph vielleicht auch ältere Kinder geboren habe, durch ihren Widerspruch gegen die bestimmten Angaben der Evangelien, ihren Ursprung aus den Principien der mythologischen Evangelienkritik. Aber gegen eine Behauptung, die selbst ein so kühner Mann, wie H. D. Strauß als

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jesu.

S. 241—324. 1. Aufl. S. 198—178.

Die Berichte des Lucas und Matthäus, hinzugenommen die zur Erläuterung dienenden Nachrichten von sonsther, geben uns von den bezeichneten Ereignissen folgendes Geschichtsbild: Kaiser Augustus hatte den Beschluß gefaßt, zum Behufe einer gleichen Steuerverfassung in allen Provinzen des römischen Reiches Catastrirungen, Verzeichnungen der Volkszahl und Schätzungen des Vermögens, vornehmen zu lassen*). Theils weil in vielen Provinzen die Sache etwas

---

ein Vielleicht hinstellt, wäre es thöricht in Ernst zu streiten. Darum genüge ein „vielleicht nicht." Genau besehen sind übrigens die Beweismittel, aus welchen H. D. Strauß diesmal nur ein Vielleicht herausgebracht hat, nicht viel schwächer, als die, aus denen er sonst positive Resultate zieht, und mit der größten Zuversicht ausspricht. Ein „Vielleicht" wäre eigentlich der Schild, welcher an das mythische Gebäude des Lebens Jesu gehörte; aber der Schild müßte sich wie ein freischwebender ausnehmen, man müßte weder Unterlage noch sonst einen Halt wahrnehmen. — Zu dem ganzen Cap. vgl. man Hoffmann a. a. O. S. 186—230.

*) Cassiodor. Var. III. 52: Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus, censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Isidor. orig. V. 36: Era singulorum annorum constituta est a Caesare Augusto; quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Vgl. noch Frontin. de Colon. p. 142. Dergle-

ganz Neues, gegen die bisherigen Gewohnheiten und die nationalen Gefühle Streitendes war*), theils weil in den Län-

---

chen Census setzt auch das von Augustus hinterlassene Breviarium, oder Rationarium imperii Romani voraus, welches nach Sueton, cp. 28. 101. und Dio Cassius l. LVI. unter Anderem enthielt, „quae ad reditus sumtusque „publicos pertinebant," nach Tacitus Annal. I. 11. die „tributa et vectigalia." Noch beachte man die von Tholuck (Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte ꝛc. S. 197.) aus Suidas s. v. ἀπογραφή beigebrachte Stelle: ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος ὁ μοναρχήσας εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν κ. τ. λ., und vgl. überhaupt Savigny: über die römische Steuerverfassung, in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, Bd. VI. H. 3. S. 350 ff. Walter, Geschichte des römischen Rechts bis auf Justinian, Bonn 1834. S. 321—323. (Hier wieder ein Beispiel von der Keckheit des Verfassers! Männern vom Fache, und von so anerkannter Gelehrsamkeit und Gediegenheit in ihrem Fache, wie Savigny, Walter u. A., hat er die Stirne in's Gesicht zu sagen: Auf christliche Schriftsteller, wie Cassiodor und Isidor, welche augenscheinlich dem Lucas nachsprechen, können sich für einen allgemeinen Census unter Augustus nur ganz Unkundige oder Rathlose berufen. 2. Aufl. S. 242. Anm. 1.)

*) Der römische Census war da und dort so verhaßt, daß sich die Kliten z. B. lieber zur Auswanderung verstanden, als zur Annahme desselben. Cl tarum natio Cappadoci Archelao subjecta, quia nostrum in modum deferre cen-

dern, welche in römischer Unterthänigkeit von regibus-sociis beherrscht wurden, die Römer nicht Steuer erhoben, sondern nur einen Tribut*) erhielten, wurde die Schatzung nicht in allen Theilen des römischen Reichs sogleich vorgenommen, sondern wie sich gute Gelegenheit, oder überhaupt ein Anlaß dazu einstellte. Zu den tributpflichtigen Ländern gehörte das Reich Herodes des Großen**); daraus erklärt sich, warum der Wille des Augustus nicht so bald in Judäa, wie z. B.

---

sus, pati tributa adigebatur, in juga Tauri montis abscessit. Tacit. Annal. VI. 41. Welchen Eindruck derselbe allenthalben zu machen pflegte, sehen wir aus der Aeußerung des Claudius in der Rede an den Senat (bei Gruter, p. 502.): quod opus, quam arduum sit nobis, ... nimis magno experimento cognoscimus. So war es unter Claudius noch; um wie viel stärker mußte der Widerwille zur Zeit seyn, als der römische Census den Provinzen ein „opus novum et inadsuetum" war. Daß sich der Sinn der Juden nicht weniger dagegen sträubte, als der anderer Nationen, zeigt der Aufstand, welchen Judas der Galiläer gegen die Schatzung unter Quirinus anstiftete, durch die Erklärung, dieselbe bedeute nichts anderes, als die Einführung der Knechtschaft. Act. 5, 37. Joseph. Antiqq. XVIII. 1, 1,

*) Liv. XLII. 6. XLV. 13. 44. Sallust. Jugurth. 14. 31. Vgl. Walter a. a. O. S. 211.

**) Judäa wurde zuerst durch Pompejus den Römern tributpflichtig, Joseph. Antiqq. XIV. 4, 4. Von Herodes M. berichtet Appian de bell. civ. V. 75. ausdrücklich, daß er von Antonius unter der Verpflichtung zum Tribut ernannt worden sey. Vgl. Winer, bibl. Realwörterb. I. S. 7.

in Gallien *) eingeführt wurde. Indessen gegen das Lebensende des Herodes M. wurde der Befehl des Augustus, daß das ganze Reich müsse aufgeschrieben werden, auch in Judäa verkündet, Luc. 2, 1. **). Eben damals hielt sich Joseph in dem galiläischen Nazaret auf, um nach der Weisung des Engels (Mtth. 1, 20. 21.) Maria zu sich zu nehmen, und wohl hatte er vor, ihre Entbindung in Nazaret abzuwarten. Aber der Befehl des Kaisers rief ihn früher in seine Heimath nach Bethlehem ***), wohin er nun auch Maria führte.

---

*) Den ersten Census in Gallien ließ Augustus 27 J. v. Chr., im J. 727 nach R. E. vornehmen. Liv. epitom. l. 134. 137. Dio Cass. LIII. 22. Eine Erneuerung wurde im J. 13 n. Chr. vorgenommen. Tacit. Annal. I. 31.

**) Daß Augustus sich noch zu Herodes Lebzeiten mit den Einkommensverhältnissen des von diesem, als einem rex socius, regierten Landes beschäftigte, hat durchaus nichts Unwahrscheinliches, wenn gleich damals der alsbaldige unmittelbare Steuerbezug nicht seine Absicht dabei seyn konnte. Hatte ja schon vor ihm Julius Cäsar die Einkünfte Judäas, welche die einheimischen Fürsten erhoben, durch ein besonderes Decret geordnet. Joseph. Antiqq. XIV. 10, 5. 22. Vgl. Winer a. a. O. S. 7.

***) Daß Bethlehem die Heimath Josephs war, d. h. der Ort, wo er seinen Wohnsitz hatte, zeigt Luc. 2, 3. 4. unwidersprechlich. Nach v. 4. war er ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ. Es wäre nun 1) eine unerklärliche Tautologie, wenn Lucas mit beiden Ausdrücken nur das Eine sagen wollte, er sey aus dem Geschlechte Davids gewesen; auch braucht Lucas davon nur das Eine Wort Ἰωσὴφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ, cp. 1,

Sey es, daß die Wohnung, welche das neue Hauswesen aufzunehmen bestimmt war, wegen der früheren Ankunft derjel-

---

27. Sonach muß entweder οἶκος hier die Heimath bezeichnen, wie Luc. 1, 23. 56. vgl. 13, 35., oder πατριὰ in der Bedeutung χώρα stehen, welche das Wort nach alten Lexicographen hat. 2) Die ἰδιὰ πόλις des Joseph kann Bethlehem v. 3. nur als sein Wohnort heißen; denn das, nicht Geburtsort im Unterschiede vom Wohnort, bedeutet ἰδια πόλις im N. T., wie denn Mtth. 9, 1. Kapharnaum, welches der Herr zu seinem Wohnorte gemacht hatte, seine ἰδιὰ πόλις heißt, Nazareth aber nicht diesen Namen führt, sondern bezeichnet wird als Ort, οὗ ἦν τεθραμμένος Luc. 4, 16. und als seine πατρὶς v. 24. Vgl. Mtth. 13, 54. Mrc. 6, 1. Joh. 4, 45.

Dasselbe ergibt sich aus der Art, wie der römische Census vorgenommen wurde. Er „geschah durch eigene Commis„sarien, auf deren Betreiben Jeder in seiner Stadt bei dem „mit diesem Geschäft beauftragten Bürger über sich und sein „Vermögen unter Beifügung des Geldwerthes eine genaue „Angabe machen, und diese in die öffentlichen Register ein„tragen lassen mußte.“ (Walter a. a. O. S. 323., unter Verweisung auf die Quellen.) Ausdrücklich wurde geboten, daß die ἀπογραφὴ in der civitas der Betreffenden geschehe: Consul edixerat, quis sociûm latini nominis . . . redire in civitates suas debuissent, ne quis eorum Romae, sed in suis civitatibus censerentur. Liv. XLII. 10. Da nun Lucas ausdrücklich als Zweck der Reise Josephs nach Bethlehem angibt, um sich in seiner ἰδιὰ πόλις aufschreiben zu lassen, so kann gar kein Zweifel daran übrig bleiben, daß Bethlehem

ben noch nicht bereit stand, oder daß sie wegen der durch die Verkündigung des kaiserlichen Befehles erfolgten Rückkehr anderer Bethlehemiten in ihre Heimath schon besetzt, oder endlich, daß der dem Joseph gehörige Raum überhaupt ein sehr nothdürftiger war: als Maria in Bethlehem gebar, mußte die Krippe dem Kinde zur Liegerstätte dienen. Die Catastrirung selber aber wurde in Judäa aus Gründen, über welche wir, wie über die Ausschreibung derselben, nur Vermuthungen haben *), nicht damals, sondern beiläufig eilf Jahre

---

der Wohnort Josephs war, und daß sich dieser zu Nazareth nur vorübergehend aufhielt.

*) Wollte Augustus es einem Rex socius recht empfindlich zu verstehen geben, daß er in der That nicht mehr sey, als ein Vasalle, so war die Vornahme der Schatzung in dessen Lande die nächstliegende Maßregel; denn es lag in ihr eine öffentliche Erklärung, daß der römische Kaiser mit jedem Tage sein Land Reichsunmittelbar machen könne, und daran sey, es zu thun. Nun ist aus Joseph. Antiqq. XVI. 9, 2—3. zu ersehen, daß ein Einfall, welchen Herodes in den letzten Jahren seines Lebens in Arabien machte, den Augustus äußerst gegen ihn aufbrachte. Einen scharfen Brief schrieb Augustus, und kündigte dem Herodes an, daß er ihn künftig nicht mehr als einen Freund, sondern als einen Unterthanen behandeln werde. (γράφει — ὁ Καῖσαρ — πρὸς τὸν Ἡρώδην τά τε ἄλλα χαλεπῶς, καὶ τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ κεφάλαιον, ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph. Antiqq. XVI. 9, 3.) Weder Entschuldigung noch Gesandtschaft nahm Augustus an. Ist es wahrscheinlich, daß er keinen Schritt gethan habe, um seine Drohung auszuführen?

später vollzogen, als nach Verbannung des Archelaus Judäa mit Samarien der unmittelbaren römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz Syrien einverleibt worden war, welche damals Quirinus verwaltete*).

Endlich aber gelang der Klugheit eines gewissen Nicolaus von Damaskus die Rechtfertigung des Herodes bei Augustus so vollständig, daß ihm dieser die erfahrene Ungnade mit nichts Geringerem zu vergüten gedachte, als mit Uebertragung des Königreichs der Nabathäer. Joseph. Antiqq. XVI. 10, 1—8. Vgl. Jahns Archäologie Th. II. B. 2. S. 60—63. Ein Zeichen, daß Augustus nicht blos in Briefen dem Herodes zugesetzt haben muß; aber zugleich ein Umstand, der es völlig erklärlich macht, wenn die eingeleitete Catastrirung nicht vollzogen wurde.

*) Wie aus Joseph. Antiqq. XVIII. 1, 1. gewiß ist. Aber auch Lucas sagt genau dieses, und nicht Anderes. Er nennt v. 1. die in Judäa geschehene Verkündigung des kaiserlichen Befehls der Catastrirung des ganzen Reichs, als die Veranlassung der Reise Josephs nach Bethlehem; um nun in dem Leser nicht die Erwartung einer Schilderung der Schatzung zu erregen, fügt er sogleich v. 2. parenthetisch bei: αυτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, d. h. die Schatzung sey aber nicht damals, sondern zur Zeit erst erfolgt, als Quirinus Präses von Syrien war. Dieser Gedanke bleibt unverändert, ob man mit dem gewöhnlichen Text αὕτη lese, oder statt dessen αὐτή. In beiden Fällen steht die wirkliche ἀπογραφή dem δόγμα ἀπογράφεσθαι gegenüber: Es wurde der Befehl der Catastrirung kund, diese (αὕτη) hier anbefoh-

Die Geburt des Heilandes wird zuerst Hirten in der Gegend von Bethlehem von Engeln verkündet; sie suchen das Kind in der Krippe auf, finden es, und erzählen, was sie gesehen und gehört, auch Andern. Luc. 1, 8—20.

Am Tage der Beschneidung, dem achten von der Geburt an, wurde dem Kinde der von dem Engel bei der Ankündigung schon ausgesprochene Name gegeben; nach vierzig Tagen wird er dem Herrn, wie das Gesetz verlangte, im Tempel zu Jerusalem dargestellt, Luc. 1, 21—24. Hier sollte denn auch die fromme Sehnsucht des gottbegeisterten Simeon nach dem Messias gestillt werden; der Geist Gottes zieht ihn eben in den Tempel, er erkennt in demselben Geiste den künftigen Heiland der Welt, und das Verhalten seines Volkes gegen denselben. An seiner Freude durfte noch die gotterleuchtete Anna Theil nehmen, welche sie hinwiederum Gleichgesinnten in Jerusalem mittheilte, Luc. 1, 25—38.

Nachrichten übrigens, daß ein Kind geboren sey, welches dereinst sich als Messias des jüdischen Volkes bewähren werde, machten in jenen Tagen, wo fast mit jedem Jahre Erwachsene auftraten, die zum Heile des Volkes Gottes gesendet zu seyn vorgaben, nicht großen Eindruck. Nicht einmal die Erzählung der Hirten konnte in größerem Kreise Glauben finden, da Engelserscheinungen auch in andern Fällen für Angaben, die sich als ungegründet erwiesen, vor-

---

lene Catastrirung kam zum Vollzug ꝛc., oder: Es wurde der Befehl verkündet; das Anbefohlene selber (αὐτή) aber, die ἀπογραφή, erfolgte zuerst ꝛc.

gegeben wurden, und ein Kind, das in der Krippe lag, sich gar zu wenig zu einem Gegenstande der Erwartungen eignete, welche man von dem Könige Israels hegte; der begeisterte Lobgesang des Simeon hatte außer den Aeltern und der Anna keine Zuhörer, und der Glaube der greisen Prophetin theilte sich gewiß nur Wenigen mit.

Größeres, wenn gleich ebenfalls nur vorübergehendes Aufsehen erregte die Ankunft gelehrter Männer aus dem fernen Osten zu Jerusalem. Bei der im ganzen Morgenlande verbreiteten Erwartung, daß in Judäa ein Weltherrscher aufstehen werde, eignete sich für sternkundige Männer eine außerordentliche Sterngestalt vollkommen zu der Anzeige, daß der außerordentliche Mann erstanden sey. Sie suchen ihn in der Hauptstadt des Landes auf, dessen König er zunächst seyn soll, zu Jerusalem. Der berechnende Herodes ist sogleich entschlossen, entweder die Botschaft zu seinem Vortheile zu gebrauchen, oder doch die Nachtheile abzuwenden, die für ihn aus dem auf eine bestimmte andere Person geleiteten Messiashoffnungen entspringen konnten. Seiner Hoffnung, von dem Synedrium eine Erklärung über die Herkunft des Messias zu erhalten, welche mit seinem Geburtsorte sich vertrüge, wurde nicht entsprochen, da jene auf Bethlehem lautete, Herodes aber die Erinnerung an seine Abstammung aus Idumäa, selbst durch die Verbrennung der jüdischen Genealogieen, von welcher Eusebius *) erzählt, nicht vertilgen konnte. Ebenso wenig trafen seine Erkundigungen über die Zeitverhältnisse des Sterns mit sei-

*) Hist. eccles. I. 7.

nen Jahren zusammen. Sofort lag die Hoffnung nahe, durch die Magier selbst die Nachricht zu erhalten, daß in Bethlehem kein Judenkönig zu finden sey, was abermals auf eine dem Herodes zusagende Weise benutzt werden konnte, oder auf den Grund der von ihnen zu erhaltenden Auskunft über das aufgefundene Kind die Maßregeln gegen den neuen König zu ergreifen. Das Wiedererscheinen der von den gewöhnlichen Sternen durch seine wahrnehmbare Bewegung sich unterscheidenden Sterngestalt war für die Magier eine erfreuliche Bestättigung der von Herodes empfangenen Weisung nach Bethlehem; das Stillestehen desselben über dem Hause, wo das Kind sich befand — ein Beweis, daß er auch nicht die Höhe der gewöhnlichen Sternen hielt — begegnete im Voraus ihren Zweifeln an der hohen Bestimmung des armen Kindes.

Die frommen Männer wurden durch eine göttliche Weisung vor dem Mißbrauch bewahrt, den der arglistige Herodes von ihrer redlichen Mittheilung über das Kind würde gemacht haben, welche sie ihm zu machen im Sinne hatten; sie gingen nicht wieder zu Herodes zurück. Dieser aber, eben so zornmüthig, als argwöhnisch, faßte nun den Beschluß, statt aller weiteren Erkundigungen eine Blutthat auszuführen, welche ihn und seine Söhne von dem messianischen Bewerber um die Herrschaft Palästina's befreien sollte. Er ließ alle Knaben in Bethlehems Markung tödten, welche in der Zeit geboren waren, innerhalb welcher nach den Angaben der Magier, der Messias geboren seyn sollte.

Indessen das Kind Jesu war damals in Aegypten, wohin Joseph mit ihm und der Maria sich geflüchtet hatte,

nachdem ihm ein Engel im Traume das Vorhaben des Herodes kundgethan hatte. Bald darauf starb Herodes, und nun kehrte Joseph, wieder auf Geheiß des Engels, in's Land Israel zurück; jedoch nicht nach Bethlehem, denn Joseph fürchtete Alles von dem grausamen Nachfolger Herodes des Großen in Judäa, Archelaus, sondern er reiste, im Traume belehrt, nach Nazaret in Galiläa, und ließ sich nun hier wohnhaft nieder. Mtth. 2.

Vernehmen wir nun, was die Mythologie aus den evangelischen Berichten über die Geburt und ersten Schicksale Jesu macht. „Der Verfasser des evangelischen Abschnittes „Luc. 2, 1—40. ging von der Voraussetzung aus, daß Jesu „beide Altern von jeher zu Nazareth ihre Wohnung gehabt ha„ben; war aber von der falschen rabbinischen Auslegung der „Stelle Mich. 5, 1. befangen, nach welcher der Messias in der „Stadt Davids geboren werden sollte. Da suchte er nach „einem Hebel, um jene für die Zeit der Geburt Jesu nach „Bethlehem in Bewegung zu setzen. Da bot sich weit und „breit nichts, als die berühmte Schatzung dar; nach dieser „griff er um so unbedenklicher, jemehr ihm bei seiner dun„keln Vorstellung von den Verhältnissen jener Zeit die vie„len Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieser Com„bination liegen. Lucas setzt nämlich offenbar Widerspre„chendes voraus, da er, um eine Schatzung zu bekommen, „die Zeitverhältnisse bei der Geburt Jesu sich so denkt, wie sie „eilf Jahre später, nach Archelaus Absetzung, waren, zu„gleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu „machen, das ungetheilte Reich vorausgesetzt, wie es zur „Zeit der Geburt Jesu, unter Herodes dem Großen war. —

„Die gelehrt scheinende chronologische Notiz des Lucas gibt „uns weder einen festen Anhaltspunct für die Chronologie der „Geburt Jesu, noch auch einen Aufschluß über die Veran„lassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbei„führte. Läßt sich kein anderer Grund beibringen, warum „Jesus in Bethlehem soll geboren seyn, als der von Lucas „angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, daß Beth„lehem sein Geburtsort sey. Vielmehr — da die Aeltern „Jesu ihren späteren Wohnsitz zu Nazareth hatten, da sie „namentlich während seiner Kindheit daselbst wohnten, da „wir keinen geschichtlichen Grund haben, eine irgend „von denselben vorgenommene Wohnungsveränderung an„zunehmen, da die Angabe, daß Jesus in Bethlehem ge„boren sey, auf die falsche Auslegung von Mich. 5, 1. vgl. „Mtth. 2, 5—6. gebaut, und nicht historisch ist: so kann es „uns keine Ueberwindung mehr kosten zu entscheiden, daß „Jesus in Nazareth geboren sey."

In der That! es kann keine Ueberwindung kosten, einem Berichterstatter zu widersprechen, der sich über die Zeitereignisse, über die er schreibt, so unwissend, in gewaltsamer Herbeiziehung chronologischer Daten für seine auf Mißverstand beruhenden Ansichten so unredlich, endlich in der Verbindung historischer Umstände mit irrthümlichen Meinungen so plump und ungeschickt beweist, wie H. D. Strauß den Lucas findet. Eine andere Frage ist aber die, ob es ihm keine Mühe gekostet habe, den Lucas, der (laut des Eingangs zu seinem Evangelium) die Pflichten eines Geschichtschreibers kennt, und ihnen entsprechen zu wollen erklärt, der, wie namentlich die Apostelgeschichte zeigt,

auch im Stande war, Geschichte zu schreiben *), so unwissend, unredlich und ungeschickt zu finden, wie er ihn erscheinen lassen möchte. Denn es gehört wirklich Viel dazu, einen Schriftsteller so zu mißverstehen, und den mißverstandenen so zu mißhandeln: wie wir es hier sehen. Es ist wahr, Lucas zeigt uns Maria gleich bei der ersten Erwähnung derselben 1, 26. in dem galiläischen Nazaret, als ihrer Heimath; ebendaselbst ist nach ihm Joseph bei ihr zur Zeit, als die Schatzung ausgeschrieben wurde 2, 4., und die Reise dahin, welcher er nach der Darstellung im Tempel erwähnt 2, 39., nennt er eine Rückkehr in ihre Stadt, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὴν πόλιν αὐτῶν Ναζαρέτ. Will aber Jemand aus der Bezeichnung „ihre Stadt" folgern, daß Joseph auch, bevor er mit Maria nach Nazareth zurückreiste, daselbst ansässig gewesen: so muß er auch dem Matthäus, der doch Cp. 4, 13. ausdrücklich erzählt, Kapharnaum sey erst in Folge eines Umzugs der Wohnort Jesu geworden, die Angabe aufbürden, Kapharnaum sey von

*) Man vgl. hiezu besonders Hug's Einl. 3. Ausg. I. Th. S. 21 ff. Tholuck: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß. Hamb. 1837. 136 ff. Ueberhaupt zeichnet sich diese Schrift des würdigen Gottesgelehrten durch einen so guten Geist und edlen Humor, durch eine so reiche und passend benützte Erudition, durch so viele treffende Bemerkungen und gediegene Erörterungen aus, daß wir sie, als die gelungenste unter den bisher aus Veranlassung des Strauß'schen Lebens Jesu erschienenen Schriften mit Freude empfehlen.

jeher die Heimath Jesu gewesen, weil sie Matthäus 9, 1. τὴν ἰδίαν πόλιν Jesu nennt. Und überhaupt, wenn Lucas die Stadt nennen will, in welcher Joseph und Maria ihr Hauswesen hatten, wie kann er sie denn anders nennen, als „ihre" Stadt? Und, seitdem Bethlehem, die Heimath des Joseph, wegen der Besorgniß des Letztern und der himmlischen Weisung der Wohnort der Aeltern Jesu nicht mehr seyn konnte, welches war denn ihre Stadt, wenn nicht die Heimath der Maria, Nazareth? Lucas sagt: sie kehrten zurück (ὑπέστρεψαν); folgerichtig, denn von Nazaret aus ging ja die Reise, bei deren Beginn er uns Joseph und Maria zum erstenmal beisammen zeigt, Luc. 2, 4. Erkläre man sonach die Worte εἰς τὴν πόλιν αὐτῶν — nach Nazaret, nunmehr ihrer Stadt, oder: nach Nazaret, ihrem (allbekannten) Wohnort, man ist in keinem Falle berechtigt, dem Lucas die Voraussetzung zu unterlegen, daß auch Joseph immer zu Nazaret gewohnt habe. Nun will zwar unser Kritiker weiter wissen: nach Lucas erscheinen die Aeltern Jesu in Bethlehem als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalt wieder abzureisen gedenken *); aber das weis er nur aus sich, nicht, woher es allein recht zu erfahren wäre, aus dem Berichte des Lucas. Daß sie ein κατάλυμα daselbst aufsuchten, zeigt nicht einmal an, daß Joseph kein eigenes Haus daselbst hatte, da κατάλυμα, wie schon Hesychius bemerkt, jedes Wohngemach, οἴκημα, bedeutet, vgl. Exod. 15, 13. Jerem. 25,

*) 2. Aufl. S. 317. 1. Aufl. S. 247.

38. II. Sam. 7, 6., und Lucas das Wort in dieser Bedeutung (22, 11.), aber nicht in der Bedeutung — Fremdenherberge (hiefür setzt er *πανδοχεῖον*, 11, 34.) braucht, sonach v. 7. nur Das zu verstehen gibt: in dem Hause, auf welches Joseph und Maria bei ihrer Ankunft in Bethlehem zugingen, sey kein wohnlicher Raum für sie gewesen, was verschiedene Ursachen haben konnte, z. B. daß die für Joseph bestimmte Wohnung bei seiner früheren Ankunft noch nicht von den bisherigen Miethbewohnern geräumt, oder daß die für die Aufnahme seines Hauswesens nöthige Erweiterung noch nicht ausgeführt war. Wenn endlich Lucas v. 6. sagt: während sie dort (in Bethlehem,) waren, wurden voll ihre Tage zum Gebären, so erklärt sich auch diese Aeußerung vollständig aus dem Umstande, daß er ebenvorher ihrer Reise von Nazaret her gedacht hat, und bald ihre Abreise von Bethlehem erzählt, und gibt nicht den geringsten Wink, daß Joseph bei seiner Reise nach Bethlehem nicht die Absicht gehabt habe, daselbst zu verbleiben.

Dagegen bezeichnet Lucas Bethlehem als die *ἰδία πόλις* des Joseph, v. 3., und das kann, wie bereits gezeigt, nur sagen wollen: Bethlehem sey sein Domicil gewesen; auf dasselbe führt, wie gleichfalls bemerkt, die Aeußerung v. 4., er sey *ἐξ οἴκου καὶ οἰκίας Δαυὶδ* gewesen; dazu kommt, daß Lucas nicht daran denkt, was doch bei der Voraussetzung, daß Nazaret seine Heimath war, so nahe lag, v. 4. zu sagen: Joseph ging, aus Galiläa, aus seiner, oder aus ihrer Stadt Nazaret nach Judäa, sondern schreibt, Joseph sey von Nazaret in seine Stadt gereist, um auf das, was er gleich darauf bringt, vorzubereiten, daß nämlich

Maria mit ihm gereist sey. Er fühlte, da er jenes zu sagen hatte, da er vorher zwar Joseph als ihren Verlobten genannt, 1, 27., aber hatte merken lassen, daß er nach der Ankündigung des Engels nicht in ihrer Nähe sich befunden habe. Denn eine Jungfrau, die, wie Maria bei Lucas erscheint, ohne weitere Rücksprache den weiten Weg von Nazaret nach Juda macht, und daselbst drei Monate bleibt, hat ihren Verlobten nicht in der Stadt, von der sie abreist. Nach allem Diesem kann es uns keine Ueberwindung mehr kosten, zu entscheiden, daß von der Behauptung des H. D. Strauß nur das gerade Gegentheil wahr sey, nämlich die Annahme, daß Lucas nicht voraussetze, beide Aeltern Jesu, auch Joseph, haben zu Nazaret ihre Wohnung gehabt, sondern daß er spreche wie Einer, der Bethlehem als die Heimath des Joseph, Nazaret aber als die Stadt bezeichnen will, wohin sich Joseph nicht lange vor der Abreise zur Schatzung begeben hatte.

Wie das Urtheil des H. D. Strauß über die messianische Deutung der Stelle Mich. 5, 1. anzusehen sey, haben wir an andern Orten *) gezeigt. Wenn aber Lucas durch die Beziehung derselben auf den Messias sich angetrieben gefühlt hätte, die Aeltern um die Zeit der Geburt Jesu nach Bethlehem zu setzen: so würde er sicher nicht auf die Schatzung gekommen seyn. Diese nämlich wurde, wie Lucas bestimmt weis, so vorgenommen, daß sich jeder in seiner ἰδία πόλις zum Census anmeldete; Joseph und Maria aber hatten, wie H. D. Strauß den Lucas voraussetzen läßt, beide Nazaret zum

*) Q.Sch. Jahrg. 1836. S. 45.

Wohnort; was hatten sie nun Behufs der ἀπογραφή in dem mehrere Tagereisen entfernten Bethlehem zu thun? Wie natürlich und einfach — und „die Sagenpoesie liebt ja das Einfache" — wäre es dagegen gewesen, die Aeltern des Davidssohnes ebenso ungesäumt nach dem Engelsgruße in die Stadt Davids, wohin er gehörte, ziehen zu lassen, wie Maria auf die Aeußerung des Engels über Elisabeth sich aufmacht, um in die etwa gleich entfernte Gebirgsstadt, wo ihre Base wohnte, zu reisen? Den alten Mißverstand, als wollte Lucas sagen: eine unter Quirinus vorgenommene Schatzung habe den Joseph bestimmt, nach Bethlehem zu reisen, und verwickele sich somit in einen Anachronismus, hätte H. D. Strauß vermeiden sollen, da bereits Paulus und Gersdorf im Wesentlichen die richtige Auffassung gezeigt haben; dann hätte er das Unrecht nicht begangen, dem Lucas nachzusagen, er denke sich die Zeitverhältnisse um Christi Geburt so, wie sie zehn bis eilf Jahre später waren. Endlich hätte H. D. Strauß auch leicht einsehen können, daß Lucas, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, nicht nöthig hatte, das ungetheilte Reich vorauszusetzen, wie es unter Herodes dem Großen war, da der nach der Verbannung des Archelaus vorgenommene Census sich auf Galiläa erstreckte *), obwohl dieses eine von Judäa abgetrennte Tetrarchie unter einem eigenen Fürsten, dem Herodes Antipas, bildete. — Es verhält sich nach all' Diesem so: Lucas bezeichnet deutlich genug Bethlehem als die Heimath des Joseph, und gibt, ohne irgend gegen die Geschichte zu ver-

*) Vgl. Hoffmann a. a. O. S. 237.

stoßen, die Verkündigung der nach dem Willen und Plane des Kaisers Augustus über das ganze römische Reich sich erstreckenden Catastrirung für Judäa als die Veranlassung der Geburt Jesu in Bethlehem an. — Lucas hat sich nicht „verredet!" *)

---

*) H. D. Strauß bringt für seine Annahme, daß Jesus in Nazaret, nicht aber in Bethlehem geboren worden sey, noch bei: nirgends erweise Jesus Bethlehem die Ehre eines Besuches, als ob es ausgemacht wäre, daß Jesus nie nach Bethlehem gekommen, oder, als ob dieß auffallen könnte bei Dem, der erklärte, daß ein Prophet nirgends unwerther sey, als in seiner Heimath, oder als ob irgend ein dringender Grund zu einem Besuche in Bethlehem vorhanden gewesen wäre; nirgends berufe sich Jesus auf seine Geburt in Bethlehem, als einen Mitbeweis seiner Messianität, wornach er auch nicht könnte von David abstammen, da er sich nie auf seine Davidische Herkunft beruft; nirgends stellen die Seinigen dem von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen des Nazareners den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegen, was nur beweist, daß sie, weil sie unter denen, für welche sie schrieben, bekannt genug war, nicht erst noch darauf aufmerksam zu machen brauchten. Uebrigens zeigt eben Joh. 7, 44 ff., daß die Annahme, Jesus sey ein Galiläer, kein entscheidendes Hinderniß des Glaubens an seine Messianität war. Und daß Johannes hier hätte bemerken müssen, Jesus sey nicht in Galiläa, sondern in Bethlehem geboren gewesen, ist ebenso wenig einleuchtend, als daß er hätte den Irrthum der Synedristen berichtigen müssen, die nach v. 52. behaupteten, es sey aus Galiläa nie ein Prophet entsprungen u. dgl.

Hören wir nun weiter! „Die Verkündigung der „Geburt Jesu an die Hirten hat abgesehen davon,

---

Mit dem oben Angegebenen ist übrigens das Maaß der unrichtigen und ungerechten Urtheile über den Abschnitt von der Schatzung noch nicht erschöpft. „Lucas, so gibt H. D. Str. vor, nehme das für seinen auf die Eine Provinz beschränkten Gesichtskreis wichtige Ereigniß sogleich als ein alle Welt betreffendes, und bezeichne die Schatzung, welche nur für Juden die erste war, als die πρώτη für die ganze römische Welt.“ Es sagt aber Lucas durchaus nicht, Augustus habe Befehl gegeben, daß zu gleicher Zeit Judäa und das ganze römische Reich catastrirt würde, sondern um die Zeit der Geburt Jesu sey ein Befehl zur Schatzung des ganzen römischen Reiches ergangen gewesen, und darin spricht, wie wir gesehen haben, Alles für Lucas. Und ebensowenig bezeichnet Lucas die erste Schatzung Judäas als die erste des ganzen römischen Reichs; sondern gibt deutlich genug zu verstehen, für das Land, wovon er rede, sey die Schatzung zuerst unter Quirinus in Vollzug gesetzt worden. — „Die Römer, sagt H. D. Strauß ferner, nahmen den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vor, und nur bei jüdischen Aufzeichnungen mußte jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen. Die von Lucas herbeigezogene Schatzung kann nun aber keine nach römischer Weise vorgenommene gewesen seyn, da Lucas selbst sagt, es sey zu derselben Jeder an den Ort gegangen, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte; aber ebensowenig eine jüdische, da Lucas mit Joseph auch die Maria eingeschrieben werden läßt, da doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf die Männer sich bezog.“ Es bleibt dabei, die Schatzung wurde, wie das allenthalben geschah, nach römischer Weise

„daß Engelserscheinungen überhaupt die Erzählung, in der sie „vorkommen, als einen Mythus signalisiren, den Umstand „gegen sich, daß man nicht weis, ob die Hirten jener „Kunde würdig waren, und ob sie irgend eine bleibende „Wirkung auf sie gemacht habe, ferner daß durch diese Ankün„digung der Geburt Jesu doch nicht bekannt wurde, somit „sich kein Zweck der Engelsverkündigung denken läßt. Auch „hatten ja die Hirten durch den Engel nur erfahren, daß sie „das Kind in einer Stallung finden würden, aber nicht in „welcher. — Die Erzählung ist rein von der Sage erdichtet. „Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die „himmlische Erscheinung, und den Ahnherrn des Messias, „David, hatte Gott aus den Hürden (bei Bethlehem) ge„nommen, um sein Volk zu weiden. Ueberhaupt läßt die „Mythologie der alten Welt Landleuten und Hirten am liebsten „Gotteserscheinungen zu Theil werden, die Göttersöhne und „großen Männer werden häufig unter Hirten erzogen. Die „Nacht bildet den dunkeln Hintergrund, auf welchem sich „die erscheinende δόξα κυρίου um so glänzender ausnimmt, „welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben

---

angeordnet, darum zog Joseph nach Bethlehem, seiner ἰδία πόλις, d. h. seinem Wohnorte, welches zugleich der Stammort seines Geschlechtes war; dieß und nichts Anderes sagt Lucas. Daß er Maria mit sich nahm, hatte aber seinen Grund sowohl darin, daß auch sie aufzuschreiben war, als darin, daß Joseph durch den Engel angewiesen war, sie bei sich zu haben. Wo, außer in dem Mißverständnisse des Kritikers, ist also der Widerspruch?

„sollte, so auch bei der seines höhern Nachbildes nicht fehlen „konnte."

Der gesunde Verstand urtheile über die Beschaffenheit folgender Consequenzen: 1) Moses, das Vorbild des Messias, hatte bei den Heerden die himmlische Erscheinung, und David, der Ahnherr des Messias, wurde von den Hürden hinweg zum Fürsten Israels genommen: es war sonach im Geiste der Sage, daß der Messias zuerst von Hirten begrüßt worden sey. 2) Die Mythologie der alten heidnischen Welt, läßt Hirten und Landleuten am liebsten Gotteserscheinungen zu Theil werden; (aus keinem anderen Grunde, als weil in der Vorzeit, in welche sie die Götterercheinungen verlegt, das Hirten- und Landleben den Charakter der Zeit und Sitten bestimmte;) also lag es im Geiste der Sage, (in einer Zeit, wo Gewerb und Handel mit ausgebildeten religiösen, politischen, militärischen und literarischen Institutionen den Zeitgeist bestimmten, und wo wir wohl Fischer und Zöllner, aber keinen Hirten im Gefolge Jesu sehen;) sich die Geburt Jesu Hirten von Engeln angekündigt zu denken. 3) Nach der heidnischen Mythologie werden Göttersöhne häufig unter (und von) Hirten erzogen: also lag es im Geist der Sage, den Messias in einer Oertlichkeit geboren werden zu lassen, wo in der Nähe Hirten waren. (Warum ist nun aber doch Jesus nicht unter Hirten geboren und von Hirten erzogen? warum ist er seinem Vater, dem Zimmermann unterthan, und erblicken wir ihn nirgends auf den Triften als Hirten?) Wie wahr es sey, daß man sich um des Contrastes zu der δόξα κυριου willen die Nacht als die Zeit der herrlichen Erscheinungen auszudenken genöthigt

fühlte, kann die Vergleichung von Joh. 1, 32—34. 12, 28. 29. Act. 9, 3 ff. 22, 6. zeigen. — Darüber, ob die Hirten der Himmelsbotschaft würdig waren, und ob der Eindruck der Ereignisse auf sie nachhaltig war, kann man Scrupel nur affectiren; daß die Erzählung derselben die Kunde und den Glauben, daß der Messias geboren sey, hätte in größerem Kreise verbreiten müssen, läßt sich so wenig sagen, als daß Gott lediglich zu diesem Zwecke ihnen die Verkündigung hätte geschehen lassen können.

Was H. D. Strauß in Kurzem über die Erwähnung der Beschneidung Jesu sagt, ist mehrfach chararakteristisch für seine Weise. Die von Hoffmann*) bemerkte Naivetät in dem Ausdrucke: „der Sohn der Maria führte „in Folge einer, wir können nicht mehr wissen, durch welche, aber gewiß durch rein natürliche Gründe bestimmten Wahl seiner Aeltern den bei den Ju„den gewöhnlichen Namen Jesus," tritt in der 2ten Auf„lage, wo die Worte lauten: „es waren ganz natür„liche Gründe, welche die Aeltern Jesu bewogen, ihm „diesen Namen zu geben," nicht mehr so stark hervor. Die Willkühr aber, mit welcher der Verfasser hier der mythologischen Kritik Halt gebietet, ist beachtenswerth. Es war zu erwarten, daß er die von Lucas hier in's Gedächtniß gerufene Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung rechnen werde; aber aus welchem Grunde läßt er es nun als Thatsache gelten, daß der Name Jesus nicht auch selber mythisch sey, da er

*) a. a. O. S. 247.

alle Kriterien des Mythischen an sich trägt?*) Der kurze Bericht über die Beschneidung Jesu bringt uns kein neues Moment in die Geschichte Jesu; denn daß dieser beschnitten worden sey, und daß er der Sitte gemäß bei dieser Veranlassung seinen Namen erhalten habe, wäre ohne die Erwähnung des Evangelisten keinem Zweifel unterlegen; daß der Name Jesus aber vor seiner Geburt schon durch den Engel ausgesprochen worden, hatte Lucas schon Cp. 1, 31. gemeldet. Was folgt hieraus? Jeder Unbefangene wird sagen: daß der betreffende Vers kein Merkmal des mythenbildenden Dranges in sich trage. H. D. Strauß aber hält es für einen Augenblick mit Schleiermacher, dem er eben vorher eine Lection über die Sagenpoesie, deren Charakter er, Schleiermacher, nicht erfaßt habe, und einen Verweis wegen des Spieles seines luxirirenden Scharfsinnes gegeben hat, weil er der mythischen Auffassung von Luc. 2, 1—20. nicht huldigt, und glaubt wahrzunehmen, daß der Urheber der Notiz über die Beschneidung Jesu nicht dieselbe Person mit dem Verfasser des Berichtes über die Beschneidung des Täufers seyn könne. Es zeugt aber der ganz gleiche Charakter der Sprache und Darstellung in beiden Berichten zu unverkennbar von der Identität ihrer Verfasser und von der Richtigkeit jener Unterscheidung. Auch hat sie H. D. Strauß wohl nur gemacht, um dem Argumente zu begegnen, welches aus dem von ihm selbst bezeichneten Verhältnisse der beiden Berichte zu einander gegen ihn sich ergibt. Als „Haupttendenz des ersten Capitels des Lucas" bezeichnet nämlich H. D. Strauß

*) Vgl. H. 1. S. 69.

diese, „Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer „schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber „im Verhältniß der Unterordnung gegeben wird;" nun ist aber „der Contrast auffallend zwischen der den Johannes „verherrlichenden Ausmalung seiner Beschneidung, und der „Trockenheit und Kürze, womit die Beschneidung Jesu be„handelt ist:" und dieß zeigt die Grundlosigkeit jener Be„hauptung des Verfassers, der sich umsonst durch die gedachte Unterscheidung zu helfen sucht. Concipient nämlich der Notiz über die Beschneidung Jesu könnte Lucas bei der ihm zugemutheten Tendenz Jesum auf Kosten des Johannes zu verherrlichen nicht seyn; er könnte aber auch nicht nur als Redacteur von Cp. 2, 21. gedacht werden, da er unmöglich einen seiner Tendenz so widersprechenden Artikel könnte aufgenommen haben, und bei dem zur mythischen Verzierung hinlänglich starken Drang zur Verherrlichung Jesu gewiß eine andere Darstellung der Beschneidung Jesu würde gedichtet haben. So steht der zwanzigste Vers des zweiten Capitels als ein Stein des Anstoßes für die mythologische Erklärung unverrückt da *).

Wir kommen an die mythologische Deutung der evangelischen Berichte über die Darstellung Jesu im Tempel, die Flucht nach Aegypten, und die Ansiedelung zu Nazaret.

„Daß um solcher partikulärer Zwecke willen, wie der, „wenn Gott dem Simeon und der Hanna zum Lohne für ihr „treues Hoffen die Augen zur Erkenntniß des messianischen

*) Vgl. auch Hoffmann S. 246—248.

„Kindes geöffnet hätte, die Vorsehung Wunder geschehen „lasse, diese Angabe stimmt schwerlich*) mit richtigen „Begriffen von derselben überein. Die ganze Erzählung „verdankt vielmehr ihre Entstehung dem Interesse der Sage. „Wer sich als Mann so augenscheinlich als Messias zu er„kennen gab, der muß, dachte man, auch schon als Kind „für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als „solcher zu erkennen gewesen seyn; derjenige, welcher in „späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als „ein Sohn Gottes erwies, gewiß, er hat auch schon, ehe „er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen „Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen vom Geiste „Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehr„furchtsvoll in die Arme schlossen: dann war auch der Geist, „der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungött„licher, und wenn ein frommer Seher ihm im Gefolge sei„ner hohen Bestimmung zugleich die Kämpfe, welche er zu „bestehen haben, und seiner Mutter den Schmerz, den ihr „sein Schicksal machen würde, vorausgesagt hatte: dann „war es gewiß kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, „der ihn auf dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe

*) Fromme Sehnsucht, treues Hoffen durch eine die Erkenntniß des Gegenstandes derselben bewirkende Erleuchtung lohnen, ist das Gottes unwürdig? Und eine Erleuchtung und Anregung durch unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf den ihm verwandten menschlichen, gesteht ja der H. Verfasser sich wohl denken zu können. S. 235. 1. Aufl. S. 193.

„der Erniedrigung führte *). — Aus zweier Zeugen Mund „die Würde Kindes Jesu kund werden zu lassen, und na„mentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu „stellen: daß ist doch gewiß **) ganz die symmetrische Grup„pirung, wie sie die Sage liebt. Daß dann der Frau nichts „mehr übrig bleibt, als das vom Manne Gesagte zu bestä„tigen, ist natürlich, wenn ihr dieser alles Wesentliche vor„weggenommen hatte ***), und daß nun der der Sage nach-

---

*) Es braucht hier kaum bemerkt zu werden, wie schwach diese Fictionen, nicht der evangelischen Erzähler, sondern des H. Verfassers sind, dessen „luxurirender Scharfsinn" auch dann nicht in Verlegenheit kommt, wenn er, wie es hier der Fall ist, im ganzen A. T. und in der ganzen jüdischen Literatur keinen Punct aufweisen kann, von welchem die Mythenbildung ihren Ausgang könnte genommen haben. Pure Möglichkeiten, er sagt es selbst, sind gleich den größten Unwahrscheinlichkeiten.

**) Ganz gewiß nicht die Art der Darstellung des Lucas oder seiner Quellen. Oder wo hat er bisher gruppirt? Wen stellt er neben Zacharias, wen neben Maria bei der Erscheinung Gabriels? Wen gesellt er der Maria und Elisabeth, wen dem Zacharias, da er Gott für die Geburt seines Sohnes preist, bei? Ist symmetrische Gruppirung bei der Geburt des Johannes? bei dem Besuche der Hirten? bei der Beschneidung Jesu?

***) Wenn! Aber wie viel noch, und zwar Wesentliches, konnte der Anna in den Mund gelegt werden? Allein dann träfe der Fall ein, daß „die Handelnden hymnische Reden wechselten," und sie würden um des Zwiegesangs willen vor der mythologischen Kritik fallen.

„erzählende Verfasser, was er an der Rede bei dieser Person „abbrechen mußte, an der detaillirten Personalbezeichnung „hereinbrachte, ist ebenfalls ganz in der Ordnung *)."

„Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer gro„ßer Begebenheiten sind: so, dachten die Juden zur Zeit „Jesu, müsse nach IV. Mos. 24, 17. auch des Messias „Geburt durch einen Stern vorausverkündigt werden **).

---

*) Als ob der die Sage absichtlich vermehrende Verfasser irgend einen Grund gehabt hätte, seine Zuthat bei der Personalbeschreibung und nicht bei der Erwähnung, daß Anna den Herrn pries, anzubringen!

**) Diese Behauptung hat weder historische Begründung noch Wahrscheinlichkeit. Oder, nach welcher Logik beweist die Deutung wirklich erschienener Kometen auf die Macht des Mithridates und den Tod des Julius Cäsar, daß die Juden zur Zeit Jesu glaubten, Sterne seyen überhaupt immer die Vorläufer großer Begebenheiten? Die ganz vereinzelt stehende Aeußerung Einer späteren jüdischen Schrift, daß zu Abrahams Geburtsstunde ein Gestirn am Himmel gestanden sey, ist bei dem tiefen Schweigen aller biblischer Schriften nicht einmal ein Anzeichen, daß zur Zeit Jesu Ein Jude von der Meinung geträumt habe, die H. D. Strauß der ganzen Welt zu jener Zeit beigelegt. — Das Orakel des Bileam, IV. Mos. 24, 17.: „es tritt hervor „ein Stern aus Jacob, es steiget ein Scepter aus Israel," hätte messianisch gedeutet werden können, wurde aber von den Juden zur Zeit Jesu nicht messianisch gedeutet; denn nur so wird es erklärlich, wie Matthäus, der nicht müde wird, mit seinem ὅπως πληρωθῇ auf alttest. Stellen zu verweisen, bei Erwähnung des Sterns der Magier

„Daher zweifelte man (auf Seiten der neuen Christen aus „den Juden) bald nicht mehr, daß nicht auch die erwartete „Erscheinung eines Sterns bei Jesu Geburt wirklich zuge„troffen sey. Die Bedeutung desselben konnte Niemand bes„ser verstehen, als Astrologen, und als das Vaterland die„ser Kenntnisse galt der Orient; auch mußte es angemessen „scheinen, den messianischen Stern, welchen der alte Magier

---

nicht an jene Stelle denkt, auch versteht sie die älteste unter den chaldäischen Paraphrasen, das Targum des Onkelos, welches H. D. Strauß selbst anführt, lediglich von einem zu erwartenden irdischen Fürsten. Daß sich der Pseudomessias unter Hadrian ums J. 134 n. Chr. Sohn des Sternes, Bar Kochba, mit Rücksicht auf den Stern des Bileam genannt hätte, ist unbegründetes Vorgeben des Verfassers, welcher wissen konnte, wie häufig unter den Juden eine Umbildung von Eigennamen ihn ähnlich lautende von appellativer Bedeutung war, wie hier בַּר־כֹּזְבָה Sohn des Kosbah, in בַּר־כֹּכְבָה Sohn des Sternes. Die Juden gaben ihm, nachdem der Feldherr des Hadrian, Julius Severus, den Glanz dieses Sternes blutig verdunkelt hatte, seinen wahren Namen wieder, deuteten ihn aber appellativ: Sohn der Lüge. Die Rabbinen, welche nach Aben Esra's (aus dem 12. Jhh. n. Chr.) Zeugniß den Stern des Bileam auf den Messias bezogen haben sollen, können für die Vorstellungen der apostolischen Zeit nicht angeführt werden. — Das Resultat: Nirgendher konnte für die Gläubigen das Bedürfniß entstehen, sich die Geburt Jesu durch einen Stern verkündigt zu denken; die Entstehung des Berichtes aus dem Drange, der Mythen bildet, ist unerklärlich.

„Bileam im Geiste geschaut hatte, nunmehr leiblich gleichfalls „von Magiern gesehen werden zu lassen. Aus Jes. 60., wo „von einem Wallfahrten der entferntesten Völker und Kö„nige nach Jerusalem mit Gold, Weihrauch und anderen „Gaben die Rede ist, und Ps. 72., wo von einem Könige „gesagt wird, daß ihm fremde Könige Gold und andere „Geschenke bringen werden, schöpfte man die Annahmen: „des über Jerusalem aufgegangenen Sterns wegen kamen „fernher Astrologen mit Geschenken für den durch den Stern „angedeuteten Messias*). Hatte man aber einmal einen „Stern und um seinetwillen fernher ziehende Reisende: so „ließ man lieber auch vollends diesen Stern den unmittel„baren Führer ihrer Reise seyn, ihnen auf ihrem Zuge vor„anleuchten, da der bildliche Ausdruck bei Jesaia, Völker

*) Es wird dem Leser leicht beifallen, daß, wenn Jes. 60. und Ps. 72. hier mythenbildend gewirkt hätten, nothwendig statt der Magier Könige mit Gefolg auftreten müßten. Ihrer Stimmung gegen die Ausländer, namentlich gegen Kunst und Wissenschaft des Auslandes, vorzüglich gegen die überall verrufenen Chaldaei zufolge, konnten palästinensische Judenchristen Magier durchaus nicht so von Gott ausgezeichnet, und dem messianischen Kinde so ehrfurchtsvoll ergeben sich denken, wie es im Evangelium geschieht, wenn sich der Bericht nicht auf wirkliche Vorgänge gründete. Die ἱερογραμματεῖς des Pharao veranlassen (Josephus Antiqq. II. 9, 2.) diesen zu dem Mordbefehle gegen die Neugeborenen, und die Weisen des Nimrod geben diesem den Rath, den Sohn des Tharah, dessen Geburt sie aus einem Stern erkennen, tödten zu lassen!

„und Könige werden in dem über Jerusalem aufgegangenen „Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigent„lich verstanden werden konnte*). Daß der Stern die Ma„gier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus sich „befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, hat „seinen Hauptgrund darin, daß die Aufsehen erregende „Nachricht der Magier, den Stern des großen Judenkönigs „gesehen zu haben, sich am besten zur Veranlassung des „herodischen Mordbefehls eignete.

„Einen Mordbefehl des Herodes gegen Jesum ergehen „zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. „Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die „Sage die Kindheit großer Männer verherrlicht **): je größer

---

*) Hier fängt die mythologische Production wieder ergötzlich zu werden an. Damit der Stern „lieber auch vollends" der unmittelbare Führer der Reise sey, läßt H. D. Strauß lieber auch vollends die Rabbinen zu Jesu Zeit die Stelle Jes 60, 1—3. falsch auslegen, aber so auslegen, wie sie sie nicht auslegten. Nach Matthäus nämlich ging ihnen der Stern nicht nach Jerusalem voran, sondern, nachdem sie ihn im Morgenland gesehen, sehen sie ihn erst wieder auf dem Wege nach Bethlehem.

*) Cyrus, Romulus und der Sohn des Tharah gehören nicht hieher; (vgl. Q.Sch. 1836. S. 222 f.) von dem Mordbefehl des Pharao gegen die neugebornen Knaben, soll H. D. Strauß den Beweis, daß er nur Mythe sey, wohl schuldig bleiben. Keine Spur ist in der biblischen und rabbinischen Literatur, daß man eine Wiederholung der erfolglosen Grausamkeit des Pharao in der Geschichte des Messias erwartete!

„die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint „ihr Werth zu steigen: je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, „desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen „gelegen war. Namentlich erzählt Exod. 1. 2. einen Mord„befehl, der das Kind Moses bedrohte, und die jüdische „Sage den Mordanschlag des Nimrod auf den kaum ge„borenen Abraham. Was Wunder, daß man nun, wie „dem Stammvater und Gesetzgeber, so auch dem Wieder„herstellet der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod „und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, „diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihn dem „Neugeborenen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen „Nachstellungen glücklich entkommen ließ. In der Sage „von der Flucht des (Kindes) nach Aegypten ist die „Flucht des (Mannes) Moses aus Aegypten, in dem „Zuge von der Rückkehr aus Aegypten nach Palästina die „Rückkehr des Moses aus Midian nach Aegypten be„nützt *)."

Die Wahl zwischen der Anerkennung der evangelischen Berichte und der Annahme der ersonnenen Mythe kann bei unbefangenem Blicke keinen Augenblick schwanken. Aus welchen Gründen hat aber H. D. Strauß sich für die Mythe erklärt? Er hat eine Reihe von Bedenken. Einmal, ein ökonomisches. „Wir hätten, so sagt er, in diesem Pas„sus fünf außerordentliche göttliche Veranstaltungen: näm„lich einen ungewöhnlichen Stern und vier Traumgesichte. „Schon der Stern und das erste Traumgesicht hätten nicht

*) Vgl. die Anm. * S. 207.

„nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zu„sammengethan werden können, so daß entweder der Stern „oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von „Jerusalem ab nach Bethlehem gewiesen hätte, wodurch das „von Herodes verhängte Blutbad vielleicht (!) wäre zu ver„hüten gewesen. Ein ganz entschiedener Ueberfluß ist es nun „aber, daß die beiden letzten Weisungen im Traume nicht „in Eine verwandelt sind; denn was dem Joseph bei der „letzten gesagt wurde, daß er wegen des Archelaus nicht „nach Bethlehem, sondern nach Nazareth ziehen solle, das „konnte doch wohl einfacher bei der vorangegangenen hinzu„gesetzt werden. Eine solche bis zur Verschwendung gehende „Nichtachtung der lex parsimoniae in Bezug auf das Wun„derbare muß man versucht seyn, eher der menschlichen „Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.“ Nun sieht man aber doch gar nicht ein, warum Derjenige, dessen Kräfte nicht verringert werden, und dessen ordentliche und außerordentliche Mittel auf keine Weise einen Abgang leiden können, ein Gesetz der Sparsamkeit haben und an dasselbe gebunden seyn könne. Von Verschwendung kann ohnehin gar nicht die Rede seyn. Würden wir den Landbauer nicht belächeln, welcher unzufrieden damit wäre, daß Gott für die gleiche Wirkung zweimal regnen läßt, und nicht gleich auf einmal das Doppelte? Und worin unterscheidet sich in unserm Falle der Kritiker von jenem?

Ein anderes Bedenken flößt ihm die Astronomie ein. Da die Sterne sich nicht von Norden nach Süden bewegen, wie das bei dem Stern der Magier doch der Fall gewesen seyn müßte, indem der Weg von Jerusalem nach Bethle-

dem südlich geht, da in der kurzen Zeit der zwei- bis drei-stündigen Reise die wahre Ortsveränderung des Sterns nicht hätte bemerkt werden können; da ferner nach der scheinbaren Bewegung dem vorwärts Gehenden der Stern stets voraneilt, und erst stehen bleibt, wenn jener Halt macht; da endlich ein Stern vermöge seiner Höhe niemals scheinen kann über einem Hause unverrückbar stille zu stehen, wie dieß Alles hinsichtlich des Sternes der Magier ausgesagt ist: so ist es dem H. D. Strauß undenkbar, daß den Magiern ein Stern nach Bethlehem vorangegangen und das Haus angezeigt habe. Referent entnimmt mit den ältesten Auslegern aus den angeführten Daten nur, daß der Stern nicht ein gewöhnlicher war, sondern ein Wunderstern, und überläßt die Vermuthungen über die Beschaffenheit und Gesetze dieses Sternes ebenso gerne Jenen, welche mit der Astronomie des dritten Himmels sich zu beschäftigen Zeit haben, als er anderseits überzeugt ist, daß man weder Belehrungen über, noch Einwürfe gegen den Stern der Magier aus Schuberts Lehrbuch der Sternkunde u. dgl. schöpfen könne. Endlich, daß Gott durch das Zeichen des Sternes als Beförderer astrologischer Irrthümer würde erscheinen, kann nur Dem in den Sinn kommen, der die Ansicht entweder hat oder berücksichtigt, die Magier seyen bei astrologischen Berechnungen auf die Entdeckung und das Verständniß des Sternes gekommen. Von dem aber weis Referent wenigstens nichts.

Die exegetischen Bedenken des H. D. Strauß gegen Mtth. 2, 6. 15. 18. 23. errathen unsere Leser zum Voraus; sie sind ganz derselben Art, desselben Ursprungs und von demselben Gewichte, wie die früheren, und gehören gleich

ihnen dem verschollenen Standpunct an, der sich einst den einzig vernünftigen genannt hat. Uebrigens bitte ich zu vergleichen, was ich namentlich über die letzte Stelle in der Q.Sch. 1836. 225 f. bemerkt habe.

Ein psychologisches Bedenken hat ein früherer biblischer Mythолog aus dem Umstande geschöpft, „daß der „Ueberraschung nicht gedacht ist, welche es für die Magier „seyn mußte, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz „gewöhnlichen, vielleicht dürftigen Umständen zu finden." Doch H. D. Strauß legt auf dasselbe mit dem Ref. kein Gewicht, da er wohl fühlt, daß man sich, wenn hier irgend etwas Bedenkliches wäre, über den Mangel dieser Erwähnung mehr in der redseligen Sage, als in einer historischen Relation wundern müßte. Aber ein anderes Bedenken psychologischer Art theilt H. D. Strauß mit Früheren. Herodes, sagt er, hätte statt des von Matthäus geschilderten Verfahrens entweder die Magier in Jerusalem aufhalten und indessen durch geheime Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erfragende Kind aus dem Wege räumen lassen, oder den Magiern Begleiter mitgeben müssen, welche das Kind, sobald es von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise um das Leben brächten. — Wir könnten uns hier auf die Erfahrung berufen, welche zeigt, daß die Leidenschaft ebenso oft über die geeigneten Mittel zu einem bestimmten Ziele verblendet, als sie finden läßt, und die Zumuthung, über das unzweckmäßige Verfahren des Herodes Rechenschaft zu geben, geradezu abweißen. Doch das haben wir nicht nöthig, da die Voraussetzung, unter welcher das geschilderte Verfahren von Herodes zu er-

warten wäre, eine unbegründete ist. Denn die von Fritzsche u. A. gemachte und auch von unserm Verfasser angenommene Combination von Mtth. 2, 7. mit v. 16. ist durchaus unstatthaft. Nicht, weil er gleich die Absicht hatte, das messianische Kind tödten zu lassen, fragt er nach den Zeitverhältnissen des erscheinenden Sternes, sondern weil er aus diesen etwas der Beziehung der messianischen Hoffnungen auf seine Person, oder etwa auf Einen seiner Söhne Günstiges zu entnehmen glaubte. Wie viele Mittel standen ihm auch ohne Blutvergießen zu Gebote, das messianische Individuum unschädlich zu machen! Herodes entschied jetzt noch nicht. Erst der Zorn über das Ausbleiben der Magier gab ihm nachmals den grausamen Befehl ein, wobei ihm dann die zu anderen Zwecken gemachte Erkundigung nach den Zeitverhältnissen des Sternes zum Maßstabe für die Altersklasse diente. Hatte er aber, als er die Magier gen Bethlehem schickte, die Absicht noch nicht, das Messiaskind zu tödten, so sind auch geeignete Maßregeln zur Ausführung der Absicht nicht zu erwarten.

Dem historischen Bedenken gestehen wir unumwunden zu, daß das Schweigen des Josephus Flavius über das abscheuliche Hinwürgen der unschuldigen Kinder zu Bethlehem auch uns Wunder nimmt, und daß die bekannte Anspielung des Makrobius, sowie die trübe Hinweisung auf das Factum in rabbinischen Schriften uns wenig genügen würde, wenn nicht die That selbst dem Charakter des Herodes und andern blutigen Grausamkeiten desselben ganz gleich sähe. So aber ist uns das Schweigen des Josephus eben so wenig ein Grund gegen den historischen Charakter des

bethlehemitischen Kindermordes, als das Schweigen des Arrian über die von Curtius (l. VII. cp. 5.) erzählte strenge Rache, die Alexander M. an den Branchiden genommen, welche dem Xerxes den Tempelschatz in Milet verrathen hatten, ein Grund gegen die Glaubwürdigkeit dieses auch von Strabo angeführten Factums *).

Das chronologische Bedenken endlich ist das längst bekannte aus der angeblichen Unverträglichkeit von Luc. 2, 39. **) mit dem Inhalt von Mtth. 2. Würde Lucas an der angeführten Stelle erklären, daß zwischen der Darstellung im Tempel und der Rückreise nach Nazaret nichts Merkwürdiges vorgefallen sey, wie denn offenbar ihm nichts Merkwürdiges zur Kenntniß gekommen ist: so hätte die Ankunft der Magier, die Flucht nach Aegypten, der Kindermord und die Rückkehr aus Aegypten nirgends ihre Zeit, da ihnen dieselbe zwischen der Darstellung und der Ansiedelung in Nazaret nicht gegönnt würde, vor der Darstellung aber gleichfalls die Zeit für sie nicht ausreicht. Aber Hug hat es längst gegen Stroth bemerkt, daß die Worte des Lucas nur im Allgemeinen sagen, Jesus sey nach der Darstellung im Tempel ein Inwohner von Nazaret geworden, ohne daß deßwegen zwischen ihr und der Ansiedelung zu Nazaret aller Zwischenraum aufgehoben,

---

*) Vgl. bes. Tholuck a. a. O. S. 444 ff.

**) Nach der Darstellung Jesu im Tempel sagt Lucas: καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα, τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὴν πόλιν αὐτῶν Ναζαρέτ.

oder dazwischen gelegene Handlungen geläugnet wären *). Matthäus nun erzählt uns Cp. 2. eine Reihe solcher, und aus ihm ergänzen wir den Lucas.

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

S. 325—354. 1. Aufl. S. 279—306.

„Wie es bisher das sichtbare Streben unsrer Relation „bei Lucas war, keinen Knotenpunct in der ersten Lebens„zeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, „mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden **): „so konnte derselbe auch das zwölfte Jahr nicht unverziert „lassen. Es wird I. Sam. 3 von Samuel berichtet, daß „er schon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die „Gabe der Weissagung erhalten habe, von Moses erzählen „Josephus und Philo auffallende Proben seiner früheren „Entwickelung. Namentlich aber knüpfte man an das „zwölfte Jahr gerne besondere Proben des erwachenden Ge„nius. So soll (nach nicht-biblischen Angaben) Moses im „zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters getreten „seyn, Samuel geweissagt, Salomo und Daniel die weisen „Urtheilssprüche gefällt haben. Natürlich erdichtete nun „auch von Jesus die christliche Sage einen concreten Fall,

*) Einl. 3. Aufl. Th. 2. S. 272 ff.

**) Man erinnere sich sich hiebei an die trockene Kürze, womit Lucas der Beschneidung Jesu, dieses Knotenpunctes, erwähnt! Ist da Umkleidung mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen?

„bei welchem er schon damals in der Rolle sich zeigte, „welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes „und Lehrer der Menschheit; und Lucas nahm denselben in „der Form einer Geschichte auf.“

Sonderbar! die Sage, welche bisher — wie es ihrer Natur und dem Bedürfniß, welches sie befriedigen soll, gemäß ist, das Ungewöhnliche, welches an Individuen des A. T. sich findet, spannt, erweitert und steigert, weil sie Jesum als den darstellen will, der mehr ist, als Moses und die Propheten, und deren Drang auch die Erzählung vom Tempelbesuch hervorgebracht hat, zeigt an dieser eine so schwache Triebkraft und ein so kümmerliches Gebilde, daß das von Jesus Ausgesagte weit hinter dem zurückbleibt, was Geschichte und Sage der Juden von ihren berühmten Männern berichten. Samuel weilet im Hause Jehova's von Kindheit auf und schläft in der Stiftshütte: Jesus aber kommt, wie es scheint, in seinem zwölften Jahre zum ersten Male in dem Tempel, gleich jedem jüdischen Knaben; Samuel erhält als Knabe göttliche Offenbarungen und prophezeit: von Jesus aber weis die Sage nur, daß er allerdings auch zum Verwundern gescheide Red' und Antwort gab, die aber namentlich, wenn man die Aeußerung v. 52. beachtet, nach welcher er auch von jetzt an erst „προέκοπτε σοφίᾳ,“ das Maaß einer früh reifenden Bildung, wie sie nicht gar zu selten vorkommt, nicht übersteigen. Daß er den Schriftgelehrten sich überlegen gezeigt habe, wie Moses, nach Philo, seinen Lehrern, davon weis die Sage nichts; die Rede von Gott als seinem Vater, deren Deutung in einem Sinne, welcher durchaus nichts Besonderes

aussagt, so nahe liegt, daß der Evangelist uns selber berichtet, daß seine Aeltern nicht eingesehen, wie ihn dieß zu einem Zurückbleiben im Tempel habe bestimmen können *), was will jene Rede seyn im Vergleich zu dem gotteingegebenen Urtheil des zwölfjährigen Samuel über die greisen Lüstlinge, und gar zu der „φοβερὰ καὶ δυσερμήνευτος κρίσις" (dem erstaunlichen und unbegreiflichen Urtheil) des gleichfalls, der Sage zufolge, erst zwölfjährigen Salomon's wegen der zwei Kinder? Und endlich, wenn die jüdische Sage von Moses berichtet, „daß er im „zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters „getreten sey, um unabhängiges Organ der göttlichen Offenbarung zu werden, Lucas aber von Jesus, daß er mit seinen Aeltern nach Nazaret ging, und ihnen unterthan war: auf welcher Seite ist hier das Gewöhnliche und das Geringere? Und nun urtheile man, ob aus einem Glaubensbewußtseyn heraus, nach welchem „Jesus als der größte Prophet in seinem Leben und in seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben „mußte, was die alten Propheten gethan und erlebt „hatten," **) eine Mythe, wie die von dem Tempelbesuch des zwölfjährigen Knaben Jesus wäre, nur irgend begreiflich ist.

---

*) So ist das οὐ συνῆκαν v. 50. zu verstehen; und damit fällt das Bedenken weg, welches H. D. Strauß aus den Worten nimmt, die er auslegt: sie verstanden nicht, wie er Gott seinen Vater im menschlichen Sinne nennen könne.

**) Vgl. 1. H. dieses Jahrg. der Q.Sch. S. 42. in der Anm.

Die Einwürfe gegen den historischen Charakter unseres Abschnittes sind sehr unbedeutend. Einige derselben, wie den von dem Benehmen der Aeltern Jesu, und einen andern, von dem Sitzen des Knaben Jesu hergenommenen, hat H. D. Strauß selber fallen lassen. Wenn derselbe aber behauptet, Jesu habe in seinem zwölften Jahre das Bewußtseyn seiner messianischen Bestimmung, wie es sich v. 49. ausspreche, noch nicht haben können, so muß man nach dem Grund fragen, aus welchem der Geist Jemanden seine Bestimmung zum Dichter und Künstler schon in so früher Jugend fühlbar machen könne, aber in derselben Zeit Jesu seine Bestimmung zum Messias „schwerlich" könne zum Bewußtseyn gebracht haben. — Was sollen wir zu dem Anstoße sagen, den H. D. Strauß daran nimmt, daß Jesus in Mitten der Lehrer — ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων — gesessen ist, da er doch hätte, wie es St. Paulus bei Gamaliel gethan *), zu den Füßen der Lehrer — παρὰ τοὺς πόδας — Platz nehmen sollen? Möchte es der Kritik gefallen, uns zu zeigen, wie Jesus mit einer Mehrzahl von Lehrern sitzend verkehren konnte, ohne in ihrer Mitte zu seyn; oder, wie nicht konnte gesagt werden, er sey in ihrer Mitte gesessen, wenn er allenfalls unten an dem Stuhle eines einzelnen der versammelten Lehrer saß! Denn daß er zu ihren Füßen gesessen wäre, ließ sich aus räumlichen Gründen so wenig ausführen, als Paulus bei Gamaliel einen Platz in der Mitte haben konnte, da von

*) Act. 22, 3.

zwei Sitzen keiner der mittlere ist. Nehmen wir hiezu noch, daß H. D. Strauß in der Stimmung des Verwunderns, welche in unserer Erzählung sich bemerkbar macht, ein Merkmal ihres sagenhaften Charakters erkennt, während er den Matthäus tadelt, daß er unterlassen habe, das Verwundern der Magier bei dem Anblicke des Kindes zu erwähnen: so ist klar, daß die mythologischen Kritiker zu jenen Leuten gehören, denen es Niemand recht machen kann. Gegen Eigensinn und Willkühr aber ist mit Gründen bekanntlich wenig auszurichten.

Wir sind bei dem Puncte angekommen, wo die Lücke von beiläufig achtzehn Jahren, welche die evangel. Geschichte in der Darstellung des Lebens Jesu hat, unsere Erwägung in Anspruch nimmt.

Um ein großes Individuum, — das ist, wie wir wissen *), die Ansicht des Verfassers, — zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft ist, bildet sich frühzeitig, selbst in der trockensten historischen Zeit ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung. Dieß konnte hinsichtlich der Person Jesu in der für ihn begeisterten jungen Gemeinde nicht unterbleiben. Jesus als der größte Prophet mußte in seinem Leben und in seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alten Propheten, von welchen das N. T. erzählt, gethan und erlebt hatten; er als der Erneurer der hebräischen Religion durfte hinter dem ersten Gesetzgeber in keinem Stücke zurückgeblieben seyn; mit den mannichfaltigsten

*) Vgl. H. 1. S. 41 f. Anm.

und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen mußte das Gerüste seines Lebens umwunden werden. — Was werden wir demzufolge für eine Jugendgeschichte Jesu in den Evangelien zu erwarten haben? Daß dieselben gar nichts aus ihr zu erzählen haben — denn der Tempelbesuch fällt in das Knabenalter — ist undenkbar; ist ja doch die Jugendzeit jedes Menschen so äußerst anziehend, um wie viel mehr mußte sie es bei Dem seyn, von welchem die Kindheit, das Knaben- und Mannesalter so außerordentlich ist? Es mußte, in Folge von Antrieben, die auf Alle gleich wirkten, in die historische Lücke eine Reihe von Nichtgeschehenem gestellt werden, welches, weil es einem in Allen waltenden Bedürfnisse entsprach, auch von Allen wie ein Geschehenes aufgenommen wurde; mit der Zeit mußten diese Sagen poetisch überarbeitet werden, und darauf mußten auch absichtliche Dichtungen eintreten, hervorgerufen durch das apologetische Interesse, das Leben Jesu sowohl gegen die Verdächtigungen Derer zu schützen, welche, wenn von seiner Jugendzeit Nichts bekannt war, derselben allerlei Unrühmliches nachsagen konnten, als gegen die herabsetzenden Behauptungen derer, welche Den nicht als Messias gelten lassen wollten, der wie der Zimmermannssohn von Nazaret, ein armes und unbedeutendes Jugendalter durchlebt hatte. Aber wir finden in unsern Evangelien Nichts, nicht einmal bei Lucas, dessen Absicht ausgesprochener Maßen auf möglichste Vollständigkeit in der Beschreibung des Lebens Jesu geht, etwas anderes, als die arme Notiz, daß Jesus ein gehorsamer Sohn gewesen, und mit dem Alter an Weisheit und Gnade fortgeschritten sey. Es ist undenk-

bar, daß, als Lucas sein Evangelium schrieb, Sagen über das Jugendleben Jesu vorhanden waren; und ebenso undenkbar, daß keine vorhanden waren, wenn in der Gemeinde jener Drang zur Mythenbildung gewirkt hätte, den H. D. Strauß ihr beilegt; undenkbar also auch schon wegen dieser Lücke die Voraussetzung, auf welche die ganze Mythologie des Lebens Jesu sich stützt.

Aber vielleicht war die mythenbildende Gemeinde hier von der Quelle verlassen, welche ihr sonst „den reichsten Stoff „zu der mythischen Verzierung" lieferte; vielleicht hat das A. T. nichts, was auf Jesus übertragen werden konnte, von seinen Propheten und andern großen Männern aufbewahrt? Das sey ferne! Ich frage die Mythologie des H. D. Strauß, ob sie es zu erklären wisse, daß die Gemeinde den zweiten Goël nicht ebenso am königlichen Hofe erzogen, und in die Geheimnisse der Aegyptier eingeweiht werden ließ, wie das bei dem ersten Goël der Fall war? Daß sie von keiner Heldenthat Jesu weiß, ähnlich der des jungen Simson, welcher den Löwen zerreißt, oder Davids, der den Goliath besiegt; von keinem Feuereifer desselben, wie Gideon bewies, der — noch der Kleinste im Hause seines Vaters — den Altar des Baal zerstörte; von keiner Errettung des Jünglings Jesu im letzten Augenblicke, wie die des Isaak war, den Abraham zu opfern im Begriff stand; von keinem Verkehre mit dem Himmel, wie die des jungen Jacob, der auf der Reise nach Mesopotamien den Himmel geöffnet und die Engel auf- und niedersteigen sah ꝛc.? Sollte dem Glauben der begeisterten Gemeinde Solches zu höfisch oder zu kriegerisch gewesen seyn für den Charakter Jesu; oder zu abenteuerlich für ihre Vor-

stellung von Jesus dem Christ? Unmöglich nach dem, was sie sonst über ihn dichtete; doch es sey! Wie konnte die nach dem A. T. dichtende Imagination der Gläubigen dem Drange widerstehen, Jesum im Hause seines Vaters heranwachsend sich zu denken, wie Samuel von Kindheit an Jehova im Tempel diente? Jesaia und Jeremia weissagen in ihrer Jugend, und der Jüngling Daniel deutet Träume: was hielt die Sage ab, von dem größten der Propheten Gleiches zu wissen? Warum hat der, welcher als Mann Pharisäer, Herodianer und Sadduzäer zumal zum Schweigen bringt, nicht auch als Jüngling Räthsel, wie Simson sie aufgab, und wie nach dem Evangelium Thomä auch Jesus mit solchen seinen Lehrer in Verlegenheit brachte? Ein Jüngling, der mit dem Alter zunahm an Weisheit und Huld, mußte an den ägyptischen Joseph erinnern; fand die Phantasie der Gläubigen keine Potiphar, an welcher der Sündlose schon in seiner Jugend zeigte, daß er über jede Versuchung erhaben sey? Der Sohn Davids, hatte er keinen Gesang und keine Leyer, womit er Herzen besänftigte, wie David das des Saul? auch keinen Freund, wie David an Jonathan hatte? Endlich sollte Der, welcher mit den Jahren zunahm an Liebenswürdigkeit auch bei den Menschen, nicht das Weib seines Herzens gefunden haben?*) — Nein; entweder die Gemeinde wollte nicht dichten, sondern nur, was sie sah und hörte, wissen und erzäh-

*) Bekanntlich hat ein modernes „Leben Jesu" nicht unterlassen, der Liebe, welcher Jesu die Familie zu Bethanien würdigte, auch eine sentimentale Seite abzugewinnen.

len; oder sie mußte eine reiche und anziehende Jugendgeschichte Jesu produciren.

So abenteuerlich und abgeschmackt hätte sie freilich nie ausfallen können, wie die Träumereien einiger Neueren, welche Jesum bald einen Adepten ägyptischer Geheimlehre und Zauberei, bald einen Anhänger des Essäismus, bald einen Genossen antiker Freimaurerei haben seyn lassen. Mit solchen Abgeschmacktheiten will auch H. D. Strauß nichts zu thun haben. Aber statt sich die Fragen vorzulegen, ob wir aus der Geschichte des Knaben- und Jünglingsalters Jesu mehr nicht, als Eine Erzählung haben könnten, wenn ein mythenbildender Drang unter den ersten Christen gewirkt hätte, stimmt er die Litaney de docta ignorantia an, und erklärt:

ob Jesus an dem Handwerke seines Vaters Theil genommen habe, oder nicht,
ob Jesus arm oder reich gewesen sey,
ob er die Rabbinenschule gemacht habe, oder nicht,
welche Bildung er überhaupt erhalten habe,

} nicht zu wissen.

So ist das erste Stillehalten des mythologischen Sonnenwagens, der durch „das Prachtthor" der übernatürlichen Empfängniß Jesu lärmend in die h. Geschichte eingezogen. Im Vorhofe angelangt, ermatten, wie es scheint, auf einmal die Rosse, und der Fuhrmann gönnt ihnen Ruhe, um sie dann geißelnd weiter zu treiben. Noch ist, wie wir bisher gefunden haben, das ehrwürdige Gebäude keine Ruine, sondern eine feste Burg auf Felsengrund. Desto seltsamer ist der Eindruck, welchen der stürmerische Andrang des wil-

den Heeres der mythologischen Kritik macht. Ein Kriegsgeschrei wie von Vielen-Vielen, und doch ist Niemand zu sehen; ein Klirren, wie von Waffen; ein Knallen, wie von Geschoß, und doch nimmt man nur sausenden Wind wahr und zerplatzende Seifenkugeln; ein Jo Triumphe-Lärm, wie wenn an den Siegeswagen die Leichname der erschlagenen Vertheidiger des Schlosses gebunden wären, und die noch lebenden dem Sieger zum Fußschemmel dienten, und siehe! sie stehen ruhig und freudig da, wie jemals, in ewig gleicher Bewunderung der ewigen Pforten des herrlichen Gotteshauses, und wandeln freudig in den Vorhöfen des Tempels Jehova's. — Es ist eine schöne Persönlichkeit krank geworden, weil sie sich vermessen hat, zu der Geschichte zu sagen: ich spotte deiner; ein starker Verstand ist tobsüchtig geworden, weil er von dem Gifte der Aufklärung getrunken, und sich gegen Gotteswort und Vernunft gekehrt hat. Ja wohl, Verstand hat das Ding, und dennoch ist es Wahnsinn!

Mack.

II.

Recensionen.

Ueber die Erforderlichkeit der priesterlichen Ehe-Einsegnung zum Sacrament der Ehe. Eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung von G. D. Berg, Doctor der Theologie und des kanonischen Rechts, und ordentlicher Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Breslau. Breslau, bei Georg Philipp Aderholz. 1836. VI und 71 S. 8.

Es ist allbekannt, daß unter den katholischen Theologen und Kanonisten, wenn auch nicht über den sacramentalischen Charakter der Ehe, doch über die Fragen: was die Materie und wer der Minister des Ehesacraments sey, ein bis jetzt unentschiedener Streit herrscht. Wagt es doch Benedict XIV. kaum, sich für diejenige wissenschaftliche Ansicht bestimmt zu erklären, welche er selbst für die richtigere zu halten geneigt ist. In seinem trefflichen Werke de synodo dioecesana, wo er von der Umsicht spricht, mit welcher die Bi-

schöfe die Gegenstände auswählen sollen, die sie auf den Synoden mit ihrem Klerus zur Sprache bringen wollen, und wie sie jene Materien davon entfernt halten möchten, welche zwar der theologischen Untersuchung unterworfen werden dürfen, aber ihrer streitigen Bedeutung halber sich nicht für solche Versammlungen eignen, sagt dieser Meister aller katholischen Kanonisten, nachdem er die verschiedenen Ansichten über die Materie und den Minister des Ehesacraments aufgeführt hat: „Utriusque opinionis solidiora fundamenta innuimus, non animo quemquam inducendi ad unam aut alteram amplectendam, sed ut episcopis sit persuasum utramque esse probabilem, suosque habere magnae auctoritatis patronos: atque inde non decere discant, ut ipsi judicis partes assumant, quaestionemque definiant, de qua ecclesia nihil hactenus pronunciavit, sed theologorum disputationi permissit. Quare acturi in Synodis de matrimonio, proponant quidem, explicentque doctrinam a conciliis Florentino, et Tridentino de ejusmodi Sacramento diserte traditam; sed caveant, ne aut parochum aut ipsos contrahentes ejusdem ministros appellent: suorum vero praedecessorum synodos, in quibus ministri nomen vel istis vel illi inditum reperient, intactas relinquant; ne eas corrigendo, aut approbando in idem incidant vitium alterutri suffragandi ex controversis inter theologos opinionibus: a quo Dioecesanas synodos prorsus immunes esse debere, hucusque inculcavimus.“ Dessenungeachtet ergibt sich aus der ganzen Darstellung der controversen Frage die persönliche Ansicht des gelehrten Pabstes auf eine vollkommen unzweideutige Weise, wenigstens

für den unbefangenen Leſer des zwölften und dreizehnten Capitels im achten Buch des genannten Werks. Benedict ſieht als Ministri sacramenti die Eheleute ſelbſt an; denn nicht nur ſtellt er die Anſicht, welche den Prieſter oder Pfarrer zum Miniſter macht — gewiſſermaßen als rationes dubitandi — voran, und läßt dieſen — als rationes decidendi — die Anſicht folgen, welche die Eheleute als ministri betrachtet, ſondern er leitet auch den Uebergang zur letzteru Anſicht mit den Worten ein: „Verum, quamquam hucusque explicata Melchioris Cani sententia, tot Doctorum suffragiis communita sit valde probabilis, ac cuique liberum, absque ulla erroris nota, eam amplecti, attamen nullus inficiabitur communiorem esse contrariam aliorum opinionem, qui constanter defendunt, solos contrahentes esse ministros sacramenti matrimonii; quod proinde necessario ab illis confici docent, simul ac validum inter se ineunt conjugii contractum. Hanc quippe sententiam propugnarunt fere omnes antiqui theologi, jurisque canonici interpretes . . . Nec verum est quod nonnulli jactitant, hanc opinionem, ultra montes, esse jam fere antiquatam . . . Neque tam ingens theologorum numerus tanta animi fortitudine pro hac sententia dimicaret, nisi et ipsi validissima haberent argumenta, quae suis adversariis opponant.“ Wollte man hieran noch zweifeln, ſo können aus den übrigen Schriften Benedicts die entſcheidendſten Beweiſe für die ihm hier zugeſchriebene Anſicht beigebracht werden*). Daß dieſe Anſicht aber auch die

*) Man vergleiche z. B. ſeine Institutiones ecclesiasticae inst.

in der Literatur und in der Praxis, jedenfalls in der Praxis der päbstlichen Curie herrschende ist, kann nicht bezweifelt werden. Es genüge für die erste Behauptung auf Bellarmin, Fagnanus, Suarez, Sanchez, Monacellus und auf die neuesten Lehrbücher des Kirchenrechts von katholischen Verfassern zu verweisen; daß die Praxis der Curie diese Ansicht aufgenommen habe, läßt sich z. B. aus den Entscheidungsgründen nachweisen, welche unterm 31. Juli 1751 die Congregatio Concilii Tridentini interpretum zu ihrem Ausspruch über die ihr vorgelegte Frage gegeben hat, ob die Ehe eines gewissen Sylvester mit einer gewissen Martha gültig sey. Hier heißt es nach Würdigung der concreten Verhältnisse: „Accedit Parochum in matrimoniis nullam exercere jurisdictionem, cum ex veriori et receptiori sententia ipse non sit minister magni hujus sacramenti, sed sit

---

33. (nach der lat. Ausg. Monach. et Ingolst. 1765. S. 221. cp. 2.), wo er sich über die Materie und Form des Sacraments der Ehe erklärt, mit andern Stellen, wo er die Bedeutung und Stellung des Pfarrers bei Eingehung der Ehe als die eines testis autorizabilis bezeichnet (z. B. Oper. Bassani 1767. T. XII. p. 193.), oder wo er von gemischten Ehen spricht (z. B. oper. T. XI. p. 100: „idem est matrimonium cum haeretico contrahere, ac unum idemque sacramentum una cum eodem vel conficere, si nimirum ipsimet contrahentes sint talis sacramenti ministri, quod magis communiter opinantur scholastici, vel saltem percipere"), oder endlich, wo er von heimlichen Ehen spricht (opera T. XI. p. 177 sq)

testis spectabilis matrimonii, qui cum aliis testibus certam reddat ecclesiam, hunc atque illam matrimonium contraxisse, ut ex hac quoque ratione abesse videatur quaestio de jurisdictione a delegato non subdelegando.“ *)

Nichts desto weniger hat es sehr angesehene Theologen gegeben, und gibt es deren bis in die neueste Zeit, welche die entgegengesetzte Ansicht als die consequentere vertheidigt haben und vertheidigen. Es genüge hier auf die dogmatischen Werke von Stattler, Klüpfel und Dobmayer zu verweisen. Auch der Verfasser der hier anzuzeigenden Schrift, mein sehr werther und gelehrter Freund, welcher sich schon öfter mit besondern Lehren des Eherechts schriftstellerisch versucht hat **), reiht sich der zuletzt genannten Klasse von Theologen an. Ich war in der That, sobald mir dieses neue Erzeugniß seines Fleißes zu Gesicht kam, sehr begierig, wie derselbe die von ihm adoptirte Ansicht begründet und durchgeführt haben werde, und obgleich ich mich in meinen Vorlesungen ex professo, wie gelegentlich in dieser Quartalschrift, immer zu der entgegengesetzten Ansicht bekannt habe, so würde ich dennoch nicht den geringsten Anstand nehmen, von einem geehrten Freunde belehrt, die Ansicht aufzunehmen, daß der Priester Minister des Ehesacraments sey, wenn seine Beweisführung für mich überzeugend wäre.

*) Thesaurus resolutionum sacrae congregationis concilii. T. XX. Romae 1752. p. 91. 92.

**) Vgl. Jahrg. 1830 dieser Q.Sch. S. 744 ff., wo ich des Verfassers Abhandlung „über das Eheband,“ Münster 1829, angezeigt habe.

Kann ich nun nicht verhehlen, daß dieß nicht der Fall sey, und bin ich im Gegentheil aus Veranlassung dieser Schrift nur in der mir werth gewordenen Ansicht bestärkt worden, so sehe ich mich, nachdem die verehrte Redaction mich um eine Anzeige der neuen Schrift ersucht hat, um so mehr veranlaßt, meine Gründe offen darzulegen.

Die Abhandlung des Herrn Verfassers läßt sich materiell (denn formell ist dieß nicht geschehen; vielmehr findet sich manches Praeposterum) in zwei Abschnitte eintheilen, wovon der eine die eigne Ansicht begründen, der andere die entgegenstehende entkräften soll. Sind nun auch weder alle Gründe für noch alle Gründe wider vollständig erschöpft, so ist dennoch diese Abhandlung die vollständigste in der über unsere Frage vorhandenen Literatur, und ich halte mich um so eher an den Gang derselben, als einerseits die Leser dadurch ein anschauliches Bild der Schrift erhalten, andererseits aber einige vom Verfasser übergangene Puncte nachgetragen werden können.

Was zur Begründung der Ansicht beigebracht ist, daß der Priester minister sacramenti bei der Eingehung der Ehe sey, reducirt sich einmal auf die Analogie der übrigen Sacramente, und sodann auf die Behauptung, daß die Ehe durchweg von den Priestern eingesegnet, und daß eben die priesterliche Einsegnung als ein wesentliches Moment der Eheheiligung betrachtet worden sey. Was nun

den ersten Hauptgrund des Verfassers betrifft, so geht er S. 13 und 14 von dem Wesen der Sacramente im Allgemeinen aus und wirft dann die Frage auf, ob zu demselben die Verrichtung der sacramentalischen Handlung durch

die angeordneten Diener der Kirche, die Bischöfe und Priester, gehöre. Wie sich von selbst versteht, läßt sich von diesem Ausgangspuncte zu keinem andern Resultat kommen, als daß, da fünf Sacramente immer, und eines regelmäßig von den Dienern der Kirche ministrirt werden, wohl auch die Vermuthung dafür sprechen wird, daß das siebente Sacrament nicht ohne dieselben stattfinde. Ob nun aber dieser Gang der Abhandlung auf eine unbefangene Untersuchung schließen lasse, möchte zu bezweifeln seyn, um so mehr als damit gerade die wichtige Behauptung der Gegner, daß der Schluß von den übrigen Sacramenten nicht gelte, weder beseitigt, noch widerlegt, sondern nur umgangen wird. Der Verfasser fühlt dieß auch selbst; deßhalb läßt er sich auf S. 18 wie im Vorbeigehen auf Walters Ansicht von der Eigenthümlichkeit der Ehe gegenüber den übrigen Sacramenten ein; allein er kämpft gegen Sätze, welche Walter wohl weit entfernt war aufzustellen; denn nirgends sagt oder will dieser Schriftsteller sagen, daß die Ehe als Sacrament vor Christus bestanden habe, sondern er erklärt (und wer wird dieß bestreiten?) die Ehe als ein Verhältniß der Naturordnung, welches durch das Gesetz des neuen Bundes auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgeführt, und zu einem sacramentalischen Stande erhoben worden sey *). Und hierin unterscheidet sich allerdings die Ehe von allen übrigen Sacramenten, daß sie in ihrer natürlichen Grundlage schon

*) Walter Lehrb. des Kirchenr. 7. Ausg. S. 295; die 4. Ausgabe, auf welche sich Herr Berg beruft, ist mir nicht gerade zur Hand.

bistand, als sie durch das Gesetz des neuen Bundes zum Sacrament wurde *). Es ist deßhalb auch nicht recht zu erkennen, was der Verfasser S. 19 sagen will, wenn er sich so ausdrückt: „Soll deßwegen, weil vor Christus Ehen bestanden, gesagt werden können, das Sacrament der Ehe sey von der Offenbarung nicht ganz neu gebildet, sondern als ein bereits Vorhandenes in das Gesetz des neuen Bundes aufgenommen, so kann dasselbe von mehreren der übrigen Sacramente gesagt werden — (s. die kathol. Dogmatik von Brenner, 3. Bd.) — und doch können dieselben nach dem Dogma nur von Priestern verwaltet werden.“ In welcher Weise kann denn von der Taufe, der Firmung, und allen übrigen Sacramenten gesagt werden, daß sie so wie die Ehe in der Naturordnung des Menschen vorhanden seyen? Der Verfasser hat sich die Widerlegung des von ihm angefochtenen Satzes in der That zu leicht gemacht, als daß sich dadurch Walter denselben aufzugeben veranlaßt sehen sollte. Aber ganz abgesehen hievon will es den Unterzeichneten bedünken, eine auf die Ausmittelung des minister sacramenti gerichtete Untersuchung müsse nothwendig von dem Wesen des Ehesacraments selbst ausgehen. Herr Berg aber

*) Recht deutlich drückt dieß auch die Glosse zu c. 101. cs. 1. qu. 1., deren wir später noch einmal gedenken werden, in den Worten aus: „caetera (sc. sacramenta) a jure canonico initium habuerunt, hoc a jure naturali initium habuit.“ Dieß hat Walter sehr treffend als die Naturordnung bezeichnet, auf welches die Ehe zurückzuführen sey; denn jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit.

erklärt sich in der ganzen Abhandlung nirgend bestimmt über die Materie des Sacraments, worin sie denn bestehe, ob in der Erklärung der Nupturienten, in dem Consens, ob in der Person derselben, ob in dem Vertrag, ob in der quasi-traditio, ob in der Benediction, oder endlich in der Verbindung selbst. In dieser Frage scheint der wahre Ausgangspunct für die Untersuchung zu liegen, wenn diese nicht in die Luft gebaut werden soll. Oder sollte der Verfasser vielleicht diese Cardinalfrage als eine bloße Spitzfindigkeit der scholastischen Theologie ansehen? Ich sollte es kaum glauben. Zwar führt der Verfasser S. 41 richtig an, daß vor der scholastischen Theologie die Ausdrücke Form, Materie der Sacramente ganz unbekannt gewesen seyen; aber er selbst wirft die Frage auf, ob darum den h. Vätern und Theologen das durch Materie, Form und Minister der Sacramente Bezeichnete unbekannt gewesen sey, und meint, kein Theolog werde dieß im Ernste behaupten. Aber sonderbarer Weise spricht er selbst auch a. a. O., wo ich ein Eingehen auf die bezeichnete Frage erwartete, sich nur über die Form und den Minister, nicht aber über die Materie aus. Er erklärt nur, daß die Segnung des Priesters die Form, und wiederholt, daß der segnende Priester der Minister des Ehesacraments sey; was aber ist die Materie oder das Element? Die Beantwortung dieser Frage ist der Verfasser schuldig geblieben. In der That ist auch nicht abzusehen, was, wenn die Segnung als die Form bezeichnet wird, die Materie seyn soll, wenn der Verfasser nicht etwa die Worte der Segnung zur Materie machen will. Dem sey nun aber, wie ihm wolle, immer dreht sich bei dieser

Auffassung des Sacraments Alles um die Segnung der Ehe, nicht um die Ehe selbst; und doch sprechen wir ohne Unterschied der individuellen Ansicht immer und überall vom Sacrament der Ehe, nicht vom Sacrament der ehelichen Einsegnung, wozu nach des Verfassers Ansicht dasselbe wird. Sehen wir aber auf die symbolische Ausdrucksweise des Concilium Tridentinum, oder gehen wir auf die Quelle der Sache zurück, immer heißt das matrimonium, die Ehe selbst heißt ein Sacrament, und so kann denn auch die Materie nicht außer der Ehe liegen. „Cum igitur matrimonium, sagt das Trid. in der doctrina de sacramento matrimonii, in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum;“ also die Ehe ist unter die Sacramente zu rechnen, nicht die benedictio sacerdotalis; und im dogmatischen Kanon 1. de sacram. matr. heißt es wieder: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis etc. Nach der durchgeführten Lehre des Verfassers ist aber nicht die Ehe das Sacrament, sondern das Sacrament bezieht sich auf die Ehe. Was aber die Quelle des Dogma selbst betrifft, so findet es der Verfasser freilich S. 22 nur wahrscheinlich, daß der Apostel Paulus in Ephes. 5. das Sacrament der Ehe verkünde, und sieht diese bloße Wahrscheinlichkeit durch die Worte des Trid. doctr. de S. M.: Quod Paulus Apostolus innuit etc. unterstützt. Allein der Unterzeichnete mag die Verse 21—33. im fünften Capitel durchlesen so oft er will, immer scheinen sie ihm zunächst die Grundlage des

kirchlichen Dogma zu seyn, und aus ihrer Exegese schon geht ihm die Richtigkeit der Ansicht hervor, welche die Ehe selbst schlechthin als das Sacrament betrachtet. Herr Berg freilich verheißt S. 23 später zu zeigen, daß dieser Grund für die von ihm verworfene Ansicht richtig sey. Da der Versuch dieser Widerlegung in den zweiten Abschnitt gehört, so wollen wir nur noch auf die Argumentation des Verfassers aus den übrigen Sacramenten kurz eingehen.

Weil also fünf Sacramente den Bischof oder Priester zum Minister haben, weil das sechste regelmäßig vom Priester ministrirt werde, daraus folgert der Verfasser auch für das siebente. Bekanntlich heißt es im Trid. sess. VII. cp. 10. de sacramentis: „Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo, et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit.“ Eben deßhalb kann man eines und zwei Sacramente ausnehmen, ohne sich gegen den dogmatischen Kanon zu verfehlen. Wenn nun unser Verfasser besondere Gründe dafür beibringt, warum bei der Taufe in sofern eine Ausnahme stattfinde, als nicht bloß die Priester dieses Sacrament administriren dürfen, so kommt es doch bei einer Vergleichung dieser Gründe mit jenen für die Ausnahme beim Ehesacrament noch sehr darauf an, welche stringenter sind. Somit kann denn auch diesem Hauptgrunde des Verfassers wenig Gewicht beigelegt werden.

Sehen wir jetzt, wie es mit der Behauptung stehe, daß die Ehe durchweg von den Priestern eingesegnet, und daß eben diese priesterliche Einsegnung als ein wesentliches Moment der Eheheiligung betrachtet worden sey. Hier hat es nun aber beinahe das Ansehen, als ob der Verfasser glaube,

die Gegner seine Ansicht behaupteten, die Einsegnung der Ehe sey nicht vorgeschrieben, und sie sey zu keiner Zeit allgemein im Gebrauche gewesen, und endlich nimmt er sich so, als ob man die Bestimmung der Benediction, die Ehe zu heiligen, läugne, wenn man der Ansicht ist, sie sey zur Vollbringung des Sacraments nicht nothwendig. Dadurch unterscheiden sich eben die sacramentalischen Handlungen der benedictio und consecratio von den Sacramenten, daß sie, obgleich hinsichtlich der Materie, Form und des Ministers diesen ähnlich, doch eine übernatürliche Gnade nicht ertheilen. Beruft man sich also auf Stellen, in welchen gesagt wird, die Ehen würden durch die Segnung des Priesters geheiligt, auf andere, woraus hervorgeht, daß die Benediction gewöhnlich war, so hat man mit jenen nichts für die Behauptung bewiesen, daß der Priester das Sacrament der Ehe ministrire, und mit diesen nur, daß die benedictio sacerdotalis ein Naturale der Abschließung der Ehe, nicht aber, daß sie ein Essentiale derselben sey. Oder will man etwa im Ernste überall ein Sacrament annehmen, wo gesagt wird, daß die benedictio eine sanctificatio bewirke? Dann wäre in der That die Salbung der Könige, die Benediction der Aebte und Aebtissinnen, die Consecration des Bischofs, ja es wäre die Einweihung der Kirchen, die Benediction der Kirchhöfe, der Glocken u. s. f., Alles dieß wäre ein Sacrament. Denn daß auch hier von einer sanctificatio in den Quellen die Rede ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Sagt doch, um nur Einiges Beispielsweise anzuführen, Innocenz III. in c. un. §. 4. X. de sacra unct. (1. 15.), wo er von der Consecration zum Bischof spricht: „Manus episcopi inungitur, ut ostendatur,

accipere potestatem benedicendi et consecrandi. Unde, cum eas consecrator inungit, consecrare, inquit, sanctificare digneris, Domine, manus istas, per istam unctionem et per benedictionem nostram etc.“ Ja in c. 16. D. 28. heißt es ganz allgemein: „benedictio sanctificationis traditio est.“ Daß aber die Benediction der Nupturienten schon früh vorgeschrieben, und wo dieß nicht der Fall, daß sie wenigstens im Gebrauche war, wer wollte dieß läugnen? Die ganze Quaestio 5. in Causa 30. bei Gratian kann hiefür angeführt werden; allein daraus folgt nur, daß clandestina matrimonia zu allen Zeiten illicita aber nicht invalida waren. Demnach kann auch auf die Citate unseres Verfassers von S. 24 an kein Gewicht gelegt werden. Als allein unmittelbar beweisend hat derselbe nur angeführt ep. I. Ambrosii ad Vigilium und cap. 13: des Concils von Carthago, welches Gratian in c. 5. cs. 30. qu. 5. mittheilt. Aber auch nur die erste Stelle sagt: „Nam cum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat.“ *) Wozu der Verfasser andere Stellen anführt, die nach seiner eignen Ansicht nichts beweisen, ist nicht wohl abzusehen **). Der Unterzeichnete erlaubt sich

---

*) Uebrigens ist die Heiligung der Ehe und die Heiligung der Eheleute doch auch wohl zu unterscheiden. Wir werden darauf zurückkommen.

**) Daß insbesondere c. 5. cs. 30. qu. 5. Nichts für den Verfasser beweisen könne, geht auch daraus hervor, daß derselbe Gebrauch (der Gebrauch nämlich in der ersten Nacht „pro reverentia ipsius benedictionis“ in der Virginität zu

nun aber seinerseits demselbem einige Stellen vorzuhalten, welche vielmehr direct gegen den Verfasser sprechen, ohne daß nur die Hälfte des Gewichtes auf sie gelegt werden soll, welches der Verfasser auf seine nichts sagenden Aeußerungen legt. Wenn die Einsegnung zum Sacrament wesentlich ist, so kann nur eine eingesegnete Ehe als in domino bestehend angesehen werden. Wie kommt es nun aber, daß ganz alte Zeugnisse dafür, daß die Ehe als im Herrn geschlossen gelten könne, zwar die Berathung des Bischofs über die zu schließende Verbindung, keineswegs aber eine bischöfliche oder priesterliche Segnung verlangen. Es zieme sich, sagt z. B. Ignatius ad Polycarp. V., für die, welche sich verheirathen, daß sie ihre Verbindung unter dem Rathe des Bischofs machten, damit die Ehe nach dem Herrn sey und nicht nach der Begierde; alles solle zur Ehre des Herrn geschehen. (*τρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταὶς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκοπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατὰ ἐπιθυμίαν. πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.*) Wäre die priesterliche Einsegnung dazu nothwendig, daß die Ehe eine sacramentalische, also eine *κατὰ κύριον* wäre, wie könnte sie Ignatius mit Stillschweigen übergehen, und nur zur Berathung des Bischofs ermahnen? Darauf soll hier kein Gewicht gelegt werden, daß, wo von einer kirchlichen Copulation die Rede ist, häufig in alten Zeugnissen die Diakonen als die copuliren-

---

beharren) sich schon bei den heidnischen Römern vorfand, wie denn Macrob. Sat. L. II. cp. 15. sagt: „nam primus nuptiarum dies verecundiae datur.“

den Geistlichen genannt, und geradezu den Bischöfen und Priestern gleich gestellt werden (vgl. z. B. Tertull. de Monogam. cp. 11.), was allerdings nicht der Fall seyn könnte, wenn die priesterliche Einsegnung nothwendig gewesen wäre. Aber um so mehr werden jene Stellen nicht gering angeschlagen werden dürfen, in welchen gesagt wird, daß der Priester nicht die Gnade des h. Geistes bei der Ehe übertrage. Der h. Isidor sagt in seinem Werke de ecclesiasticis officiis, woraus lib. II. cp. 2. in Gratians Decret, und zwar in c. 3. D. 23. übergegangen ist, die Priester sollten für die Ausspendung der Heilsmittel keine Belohnungen annehmen. Dazu macht die Glosse die Bemerkung: Joannes Faventinus dixit, in omnibus sacramentis committi simoniam nisi in matrimonio: ideo forte quia ibi non confertur gratia spiritus sancti; sed in aliis sacramentis confertur. Ganz ähnlich drückt sich auch die Glosse zu cp. 5. X. qui matrimon. accus. poss. (4. 18.) aus in den Worten: „Et est argumentum, quod simonia committi possit in matrimonio, cum sit spirituale. Sed contradici consuevit, quia ibi gratia non confertur.“ Noch auffallender gegen die Ansicht des Verfassers drückt sich die Glosse zu c. 101. cs. 1. qu. 1. aus. Das eilfte Concil von Toledo vom Jahre 675, aus dessen c. 8. diese Stelle von Gratian aufgenommen ist, sagt: „Quicquid invisibilis gratiae consolatione tribuitur, nunquam quaestibus vel quibuslibet praemiis venundari penitus debet, dicente domino, quod gratis accepistis, gratis date.“ Im Verlauf nennt die Stelle Beispielsweise Taufe, Firmung und Weihe, für welche der Ministrirende nichts nehmen

dürfe. Ad vocem: consolatione macht nun die Gloſſe die Bemerkung: „Nota conjugium non esse de his sacramentis, quae consolationem coelestis gratiae tribuunt, et ideo in ipso posse pretium intervenire. Caetera ita sacrae rei tenent significationem, ut et ejus pariter habeant virtutem: istud solam significationem; caetera verbo, sed istud ex consensu perficitur; caetera a jure canonico initium habuerunt, hoc a jure naturali initium habuit.“ Ebenſo merkwürdig iſt die Gloſſe zu c. 13. cs. 32. qu. 2. Gratian führt hier die Worte des Ambroſius an: „Honorantur parentes Rebeccae muneribus.“ Dazu bemerkt die Gloſſe: „Ergo pro matrimonio contrahendo potest exigi pecunia, nec erit simonia, licet matrimonium sit maximum sacramentum; nam talis datio potius dicitur honor quam praetium: ut hic dicitur. Si quaeras quare in hoc sacramento potius interveniat pecunia quam in aliis, dicunt quidam quod propter onera matrimonii. Sed certe eadem ratione pro ingressu monasterii potest recipi pecunia propter onera quae sustinet monasterium. Sed haec est ratio, quia in hoc sacramento non confertur gratia spiritus sancti sicut in aliis.“ Dem Unterzeichneten iſt wohl bekannt, daß dieſe und ähnliche Aeußerungen ſchon zu der Behauptung benutzt worden ſind, der Sacramentscharakter ſey der Ehe erſt im Mittelalter durch die Kirche beigelegt worden, da ja noch die Gloſſe über denſelben geſchwankt habe. Ja ſeit der römiſchen Ausgabe findet ſich bei der zweiten Stelle (Gl. ad cp. 5. X. qui matrim. accus. poss.) in den gloſſirten Ausgaben der Decretalen die Bemerkung: „Haec est haeresis demum

in concilio Tridentino damnata etc.“ Allein sowohl in der ersten als in der dritten und vierten Stelle der Glosse ist ja die Ehe geradezu Sacrament genannt, ein Sacrament freilich, welches sich von den übrigen Sacramenten unterscheide, weßhalb auch eine Simonie bei der Ehe nicht vorkommen könne; denn es werde bei ihr die Gnade des h. Geistes nicht conferirt. Alle diese Stellen sprechen dieß aber nicht absolut, sondern relativ, und zwar in Beziehung auf den Priester aus, der nicht im Falle sey, bei Eingehung einer Ehe das Verbrechen der Simonie zu begehen; nur in sofern heißt es auch in der zweiten Stelle non confertur gratia. Dieß aber wäre durchaus nothwendig, wenn der Priester als minister sacramenti betrachtet worden wäre. Diese Zeugnisse bestärken demnach nur die Ansicht, daß die Gnade in der christlichen Ehe selbst bewirkt und derselben nicht von Außen, durch die Priester, ministrirt werde, eine Ansicht, auf die Recensent zurückzukommen Gelegenheit haben wird.

Das Resultat der bisherigen Relation über Hrn. Bergs Abhandlung läßt sich nun leicht dahin gewinnen, daß dieselbe in dem Abschnitte, welcher der Begründung seiner Ansicht gewidmet ist, nicht im Stande zu seyn scheint, der Meinung, daß der Priester das Ehesacrament ministrire, neue Anhänger zu gewinnen. Aber vielleicht bewirkt dieß der Abschnitt, welcher der Widerlegung der entgegengesetzten Ansicht gewidmet ist? Wir unsererseits können diese Widerlegung als solche nicht anerkennen.

Folgen wir dem Gange des Verfassers. Zuerst sucht er den Grund für die von ihm verworfene Ansicht zu widerlegen, daß fast alle Theologen vor Melchior Canus derselben

zugethan gewesen seyen. In der That ist dieß, wenn auch nicht der vornehmste, doch ein gewichtiger Grund für diese Ansicht, und der Cardinal Bellarmin legt, wie der Verfasser S. 41 anführt, allerdings ein großes Gewicht auf denselben: „Si Cani opinio vera esset, sagt derselbe (De Sacr. Matr. cp. 7. §. 11.), errassent Theologi omnes, qui docebant, matrimonia clandestina, et alia sine ministro ecclesiastico celebrata, ut vera sacramenta habenda ac veneranda esse.“ Hier muß nun allerdings dem Verfasser zugegeben werden, daß die Behauptung, Canus habe zuerst die Ansicht aufgestellt, wonach der Priester der Minister des Sacraments sey, sich nicht halten lasse. Vielmehr hatte schon Guillelmus von Paris, oder wer immer der Verfasser der dialogi de sacramentis seyn mag (jedenfalls ein Schriftsteller, dessen Leben wenigstens ins 14te Jahrhundert zurückreicht), in jeder Ehe zweierlei unterschieden wissen wollen, den Contract und das Sacrament, Minister des letztern sey der Priester, welcher allein den an und für sich bloß bürgerlichen Vertrag durch seine Segnung heilige, weßhalb, wenn auch eine ohne die Anwesenheit des Priesters eingegangene Ehe hinsichtlich des Vertrags gültig und wirksam sey, dieselbe doch nie die Natur und Wirkung des Sacraments haben würde. Allein diese Ansicht, obwohl sich ihr auch Petrus a Palude, Patriarch von Jerusalem († 1341) anschloß, und obwohl sie der Erzbischof Hermann von Cöln, der später von der katholischen Kirche abfiel, in seinem Katechismus der entgegengesetzten vorzog, blieb dennoch im Ganzen eine isolirt stehende, bis sie Simon Vigor auf dem Concil von Trient geltend zu machen versuchte. Wie wenig sie aber hier Glück

gemacht, erzählt Pallavicini XX, 4., der uns sagt, daß ihre Anhänger mit um so größerer Anstrengung gekämpft hätten, je geringer ihre Anzahl gewesen sey. Was indessen hiemit für die Ansicht des Verfassers gewonnen werde, ist schwer abzusehen. Wenn es freilich seine Richtigkeit hätte, was S. 41 und 42 behauptet wird, daß schon 1000 Jahre vor Canus von Vätern und Concilien dieselbe Ansicht, wenn auch in andern Worten bekannt worden wäre, so hätte der Verfasser für seine Theorie gewiß einen bessern Anhalt. Nach Allem aber, was bereits gegen diese zuversichtliche Behauptung, Beziehungsweise über die sanctificatio gesagt ist, bedarf es hier keiner weiteren Berichtigung. Das geben wir gerne zu, daß man nicht technische Ausdrücke der spätern Schule in den alten Quellen suchen müsse; das hat aber auch unseres Wissens noch Niemand gefordert. Die Frage möchten wir uns aber an den Verfasser erlauben, ob er auch bis zum Ende des 13ten Jahrhunderts nur eine einzige seiner Ansicht in demselben Grade direct günstige Stelle aufweisen könne, in welchem die folgenden des h. Thomas von Aquino derselben direct widersprechen? „Dicendum quod verba exprimentia consensum de praesenti sint forma hujus sacramenti, non autem sacerdotalis benedictio, quae non est de necessitate sacramenti, sed de solennitate.“ Ferner: „Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale *).“ Ist hier direct ausgesprochen, daß die prie-

*) Sentent. IV, 26, 1, 1. und 2, 1. Vgl. auch Scotus IV,

sterliche Einsegnung nicht zu den wesentlichen Erfordernissen des Sacraments gehöre, so wird das Schweigen der Glosse zu cp. 25. X. de sponsalib. (4. 1.), wo sie die Erfordernisse des Sacraments aufzählt, nicht minder relevant seyn. „Ergo patet (heißt es ad voc.: Verba) quia duo sunt necessaria ad istud sacramentum, scilicet verba et signa vel consensus: altero subtracto non est matrimonium, sicut dicitur de baptismo.“ Und zu cp. 26. X. eod. sagt dieselbe Glosse ad voc. „Nec forma: Nota, quia ad esse matrimonii duo sunt necessaria, scilicet substantia et forma, sicut ad esse hominis: pro substantia est ibi consensus et pro forma verba ad exprimendum consensum deputata.“

S. 45 wendet sich der Verfasser gegen denjenigen Grund für die von ihm verworfene Ansicht, welcher dem Unterzeichneten als der bei weitem dringendste erscheint. Nach den schon oben gegebenen Andeutungen nämlich betrachtet die angegriffene Ansicht die eheliche Verbindung selbst als Dasjenige, was Christus zur Würde eines Sacraments erhoben habe. Diese Erhebung faßt sie nun nicht so auf, als habe Christus es in die Willkühr der Nupturienten gelegt, ob sie das Sacrament empfangen wollten oder nicht, wie wenn sie eine Ehe willkührlich mit oder ohne Sacrament eingehen könnten; sondern der Ehestand selbst, wo er nach allen Erfordernissen vorhanden ist, wirkt nothwendig heiligend und

---

26. quaest. un. §. de ministro: „Ipsimet contrahentes ministrant sibi ipsis hoc sacramentum, vel mutuo, vel uterque sibi.“

begnadigend also als Sacrament. Christus hat somit nach dieser Ansicht mit der Ehe so untrennbar den Sacramentscharakter verbunden, daß, obgleich es vom freien Entschluß zweier Personen verschiedenen Geschlechts abhängt, eine Ehe mit einander einzugehen, es doch nicht von ihrer Willkühr abhängt, ob sie ihrer Verbindung das Sacrament hinzufügen wollen oder nicht, vielmehr in der Eingehung als nothwendige Folge derselben das Sacrament liegt, so daß Personen, welche wahrhaft sich verehelichen, sich dieser Wirkung nicht entziehen können, ja daß solche, welche das Sacrament nicht empfangen wollten, folgeweise auch eine wahre Ehe nicht eingehen würden, weil mit der fehlenden Intention der Spendung und Theilhaftigwerdung der sacramentalischen Gnade auch wesentlich der eheliche Consens mangeln würde. Der Verfasser stellt nun diese Ansicht so dar, wie wenn das eben Gesagte nicht zu erweisen wäre und doch als Argument für die Behauptung gelten solle, daß der Priester nicht Minister des Sacraments sey, und macht sich dann leichten Weg, indem er diesem Grunde nur das quod erat demonstrandum entgegen hält. Allein er bedenkt nicht, daß das Eine durch das Andere wirklich bewiesen wird, wenn nur das Beweismittel nicht aus der Luft gegriffen ist, und wäre er in seiner Beweisführung von der Materie des Sacraments ausgegangen, so würde seine ganze Abhandlung nicht so sehr eines bestimmten Fundaments ermangeln. Weil die von ihm angegriffene Ansicht die eheliche Verbindung selbst für das Sacrament ansieht, so folgert sie eben daraus, daß die Eheleute sich das Sacrament gegenseitig ministriren. Die Vertheidiger dieser Ansicht bewegen sich demnach nicht

in einem Zirkel, oder machen sich nicht einer petitio principii schuldig, sondern sie folgern auf eine logisch consequente Weise. Ob aber das durch den Schluß gewonnene Resultat feststehe, hängt allerdings davon ab, daß die Voraussetzung neben ihrer Concludenz richtig sey. Wir kommen demnach auf das zurück, was wir oben erklärten, daß jede Untersuchung über den minister sacramenti von dem innern Wesen des Sacraments selbst ausgehen müsse. Ist nun aber dieses Wesen des Sacraments wirklich die eheliche Verbindung? Diese Frage ist immerhin die Vorfrage. Die bejahende Antwort kann theils auf speculativem Wege, theils durch Zeugnisse der für unsere Untersuchung vorhandenen Quellen gewonnen werden. Keines schließt das andere aus, da vielmehr beides sich gegenseitig ergänzt und bewahrheitet. Der Unterzeichnete fühlt sich nicht berufen, hierorts in das Detail dieser Forschungen einzugehen, und erlaubt sich daher nur folgende Andeutungen. Wer den speculativen Weg betritt, wird nachzuweisen haben, daß in der Ehe an und für sich eine Weise der Erziehung erwachsener Menschen liegt, welche in diesen erst die volle Eigenthümlichkeit, den Charakter mit allen seinen Nüancen hervortreten und sich veredlen läßt. Verstehen wir nämlich unter Ehe, im Gegensatz von andern Geschlechtsverbindungen, das was schon die Römer darunter verstanden haben, die individua vitae consuetudo, eine alle Verhältnisse des Lebens durchdringende Verbindung zwischen einem Manne und einem Weibe, so ist nicht zu läugnen, daß diese Verbindung, wie sie Vieles darbietet und gewährt, wofür es kein Surrogat in andern und ähnlichen Gemeinschaften gibt, so auch von dem Menschen

manches und großes Opfer fordert. Die natürliche Ungebundenheit soll aufgegeben, die Freiheit der Selbstbestimmung für viele Handlungen soll vertauscht werden mit der Eingewöhnung in eine fremde Persönlichkeit, es soll zur Erzielung der Harmonie, ohne welche eine solche Verbindung die Hölle auf Erden seyn muß, die Selbstsucht der hingebenden Liebe Platz machen, die Ecken des Charakters werden abgeschliffen, viele Neigungen dem Gatten zu Liebe unterdrückt, und eine Gleichheit der Gesinnung und der Gefühle gewonnen, die sich nach der Behauptung Vieler selbst in einer immer größern Aehnlichkeit der Gesichtszüge harmonirender Ehegatten ausspricht. Dieses sich selbst Vergessen, diese Aufhebung der Selbstsucht, diese Aneignung einer fremden Individualität, die der Mensch in der Ehe sucht und findet, was ist es anders als eine Erziehung, eine Veredlung, eine Erlösung aus den Banden des Egoismus? Daß das Weib Alles was ihr bisher das Liebste war, daß es Vater und Mutter verläßt und dem Manne anhängt, seine Wünsche zu den seinigen macht, daß der Mann sein Weib zum Gegenstand seiner Verehrung und zum Zweck seiner Opfer macht, das Alles ist die geheimnißvolle Wirkung des ehelichen Lebens, in welchem beide Theile, weil aufopfernd und hingebend, besser und edler werden. Vergleichen wir nun diese unbestreitbaren Wirkungen der Ehe mit den Aussprüchen unserer Heilsquellen, so dünkt mir wird diese Heiligung der Eheleute durch ihre Verbindung ein helles Licht auf dieselben werfen, und selbst in exegetischer Beziehung dazu beitragen, den rechten Sinn manches auf den ersten Blick dunkeln Ausspruchs zu gewinnen. Schon die schöne Dar-

stellung der Genesis über die Bildung des Weibes aus dem Körper des Mannes, und Adams Rede (ebd. II, 23 f.): „das ist nun Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleisch, und darum wird der Mensch seinen Vater und Mutter verlassen und wird seinem Weibe anhangen und sie werden zwei seyn in einem Fleisch;" schon diese alttestamentliche Auffassung wird sich als die natürliche, durch das Wesen der Ehe an sich gebotene, ergeben. Setzen wir aber die große Thatsache des Christenthums voraus, die Erlösung und Wiedergeburt durch den Tod des göttlichen Sohnes, der die Menschheit so sehr geliebt hat, daß er sich selbst ihr zum Opfer gebracht hat, so wird begreiflich, wie die christliche Ehe ein treffendes Bild, eine wahrhaft partielle Wiederholung des großen Erlösungsactes Jesu Christi darstellt.

Gehen wir von dieser Ansicht des ehelichen Verhältnisses aus: so fragt es sich nur, ob auch positive Beweise für dieselbe vorhanden seyen. Ich denke ja! und finde sie in den bekannten Schriftstellen. Wenn Paulus (I. Cor. VII, 14) sagt: ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ, wenn er also einen Gatten in dem andern oder durch den andern geheiligt werden läßt, wer ist denn die die Gnade vermittelnde Person, der Priester oder der Gatte? Und findet nicht die ganze obige Darstellung ihre unmittelbare Bestätigung in Ephes. V, 22 ff.? Wenn man hier, und so auch der Verfasser, die Begründung des Sacraments in Zweifel ziehen will, so ist mir dieß rein unbegreiflich. Wie kann die gegenseitige Heiligung der Gatten bestimmter und schöner aus-

gesprochen seyn, als in diesen Stellen, wenn es heißt: „die Weiber sollen ihren Männern unterthänig seyn, wie dem Herrn (ὡς τῳ κυρίῳ), denn der Mann ist des Weibes Haupt, wie Christus das Haupt der Kirche ist: Er ist der Heiland seines Leibes. Wie aber die Kirche Christo unterthan ist, so auch die Weiber den Männern in Allem. Ihr Männer liebet eure Weiber, wie Christus die Kirche geliebet, und sich selbst für sie dargegeben hat, auf daß er sie heiligte, indem er sie mit der Wassertaufe durch das Wort des Lebens gereinigt hat, damit er sich selbst eine herrliche Kirche darstellte, die keinen Flecken noch Runzel oder etwas dergleichen habe, sondern heilig und unbefleckt sey. Ebenso müssen auch die Männer ihre Weiber lieben, wie ihre Leiber (und sie heiligen durch diese Liebe). Wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst. Niemand hat jemals sein Fleisch gehasset, sondern er ernährt und erhält es, wie auch Christus die Kirche; denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Bein. Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen, und beide werden in ein Fleisch werden (dieß Geheimniß ist groß), ich aber sage in Christum und in die Kirche.“ Den V. 31. u. 32. übersetzt freilich die Vulgata: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. Allein das Original gibt einen andern und mit der bisherigen Entwickelung vollkommen harmonirenden Sinn: καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν) ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Die Worte εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκ-

κλησίαν sind demnach eine nähere Erklärung von εἰς σάρκα μίαν; also nicht in Christo und in der Kirche werden sie ein Fleisch, sondern sie werden ein Fleisch, d. h. Christus und die Kirche werden sie; m. a. W., die Eheleute bilden die Verbindung Christi und der Kirche nach, und das ist das große Geheimniß; denn jede christliche Ehe und die aus ihr sich bildende Familie ist die Kirche im Kleinen. Hier ist nirgend von einem Vermittler der Heiligung außer den Eheleuten selbst die Rede, diese vielmehr heiligen sich gegenseitig, sie ministriren sich das Sacrament. Das wahrhaft befreiende und erlösende, beständige Opfer, das stets neue Liebe hervorruft, die wieder zu neuen Opfern führt, bietet dem Apostel das Bild zur Charakterisirung des ehelichen Verhältnisses. Faßt man aber so den Sacramentscharakter der Ehe auf, so folgt eben das, was der Verfasser läugnen zu müssen glaubt, nämlich daß nach der Lehre des Apostels jede Ehe im Christenthum durch die von Christus verdiente Gnade ein wahres Sacrament sey. Wenn aber der Verfasser von der die Ehe heiligenden Gnade spricht, so vergißt er, daß ursprünglich nirgend steht, die Ehe sey geheiligt, sondern, daß die Gatten sich heiligen, wodurch allerdings die Ehe als geheiligt erscheint, aber nicht in der Weise, als ob die Heiligung ihr von außen durch den Priester zukomme, und daß es im Christenthum Ehen gebe, die nicht geheiligt wären. Jede Ehe ist entweder Sacrament, oder sie ist keine Ehe, und wo die Kirche eine Ehe für ratum et verum matrimonium erklärt, da ist sie ein Sacrament *).

*) Wie sollte auch die Kirche dazu kommen, eine Verbindung

So ist es es denn auch eine richtige Folgerung, daß weil es Ehen gegeben hat, welche die Kirche, obgleich sie nicht in facie ecclesiae geschlossen waren, doch nicht für irrita, sondern für rata und vera matrimonia erklärt hat, an und für sich der Ritus der Einsegnung nicht zu den Essentialien der Ehe gehört, und sonach der segnende Priester nicht der minister sacramenti ist. Aus dieser Ansicht lassen sich allein manche Stellen des kanonischen Rechts erklären, die sonst unerklärlich wären. Innocenz III. war gefragt worden, ob Jemand, der eine Wittwe geheirathet hatte, welche von ihrem verstorbenen Manne nie berührt worden war, zum Priester geweiht werden könne. Hierauf gibt der Pabst in c. 5. X. de bigamis non ordin. (1. 21.) die Antwort, in einem solchen Falle liege kein Hinderniß der Ordination vor. Dabei sagt derselbe: „Fraternitati tuae ita duximus respondendum, quod, cum duo sint in conjugio, videlicet consensus animorum, et commixtio corporum, quorum alterum significat caritatem, quae consistit in spiritu inter

---

als Ehe anzuerkennen, also als eine nach ihren Gesetzen vollgültige und wirksame Verbindung anzuerkennen, wenn derselben eben dasjenige fehlte, was ihr erst die höhere Weihe gäbe. Jede Verbindung, der diese Weihe fehlte, wäre keine Ehe, sondern Hurerei, wie auch Hieronymus in c. 2. cs. 32. qu. 2. sagt: „Sicut non omnis congregatio haereticorum Christi ecclesia dici potest, nec caput eorum Christus; sic non omne matrimonium, quo non viro suo secundum praecepta Christi uxor jungitur, rite conjugium appellari potest, sed magis adulterium.“

Deum et justam animam, ad quod pertinet illud, quod dicit apostolus: qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo: reliquum vero designat conformitatem, quae consistit in carne inter Christum et ecclesiam, ad quod pertinet illud quod evangelista testatur: verbum caro factum est, et habitavit in nobis, profecto conjugium illud, quod non est commixtione corporum consummatum, non pertinet ad illud conjugium designandum, quod inter Christum et ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum, juxta quod Paulus exponens illud, quod dixerat protoplastus: hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: et propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una, statim subjungit: hoc autem dico magnum sacramentum in Christo et ecclesia. Cum ergo propter sacramenti defectum inhibitum sit, ne bigamus, aut maritus viduae praesumat ad sacros ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unici, nec iste unus unius: profecto, ubi deficit inter hujusmodi conjuges commixtio corporum, non deest hujusmodi signaculum sacramenti.“ Der Verfasser versuche es einmal, diese Stelle mit seiner Ansicht in Uebereinstimmung zu bringen! Ebenso wenig wird ihm dieß mit c. 36. 37. cs. 27. qu. 2. und cp. 7. X. de convers. conjug. (3. 32.) gelingen. Wie der Verfasser das cp. 7. X. de divortiis (4. 19.), welches seiner Ansicht direct im Wege steht, entfernen solle, darüber scheint er sich selbst nicht ganz klar zu seyn. S. 55 sagt er: „Nach dieser Stelle heißt nun offenbar ratum matrimonium so viel als unauflösliche

Ehe, und der Pabst findet den Grund, warum die Ehe der Gläubigen unauflösbar sey, die Ehe der Ungläubigen aber — wenigstens in einigen Fällen — aufgelöst werden könne, darin, daß die Gläubigen die Taufe empfangen und dadurch den Charakter erhalten hätten, den sie nimmermehr verlieren könnten, so daß ihre Ehe die unauflösliche Verbindung Christi mit der Kirche darstellet. Er hätte, diesem Grunde zu Folge auch sagen können, die Ehen der Gläubigen seyen deßhalb unauflösbar, weil sie ein Sacrament — sacramentum theoreticum in der Schulsprache — seyen, in dem Sinne nämlich, weil sie die unauflösliche Verbindung Christi mit der Kirche darstellen, in welchem Sinne der h. Augustin an vielen Stellen die Ehe ein Sacrament nennt." So viel, meint der Verfasser weiter, gehe aus den Worten Innocenz bestimmt genug hervor, daß er nicht sage, die Ehe sey deßwegen unauflösbar, ein ratum matrimonium, weil sie ein Sacrament im engern Sinne sey. Bei dieser ganzen Interpretation muß man aber den Verfasser billig fragen, wo denn sein Begriff des ratum matrimonium begründet werde? Ratum und unauflöslich für schlechthin gleichbedeutend zu halten, ist eine arge Verwechselung; denn ratum ist doch ein matrimonium nach der Etymologie und dem constanten Sprachgebrauche dann, wenn die Kirche eine Verbindung als Ehe anerkennt — ratum habet matrimonium ecclesia *). Davon ist die Unauflöslichkeit eine Folge, und nur darum kann Gratian

*) Vgl. auch Tertull. ad uxor. II, 2.: „dominum ratum habere matrimonium." 9.: „quod (sc. matrimonium) . . Pater ratum habet."

cs. 28. qu. 1. ſagen, die Ehe ſey hinwiederum ratum, weil ſie unauflöslich ſey*). Dem ratum matrimonium ſteht das legitimum gegenüber; und wie letzteres die nach bürgerlichen Geſetzen vollgültige Ehe bedeutet, ſo bedeutet ratum das matrimonium, welches nach den Forderungen der Kirche vollgültig iſt. Nun ſagt Innocenz in dem cp. 7. X. de divort. (4. 19.) mit dürren Worten: das ratum matrimonium ſey Sacrament (verb.: ratum efficit conjugii sacramentum). Ueber dieſe Worte ſchlüpft unſer Verfaſſer hinaus, hängt ſich an das vorhergehende sacramentum fidei, erklärt dieſen, keiner Erklärung bedürfenden, Ausdruck, und findet es denn quasi re bene gesta S. 56. „in der That unbegreiflich, wie Theologen und Kanoniſten, denen man Gelehrſamkeit und Scharfſinn nicht abſprechen kann, in Aufrichtigkeit (!) die oben vorgelegte (von Herrn Berg freilich verworfene) Schlußfolge machen können, was ſie doch, wie es

---

*) Ich habe die Stelle ausführlich im Jahrg. 1830 der Q.Sch. S. 756 beſprochen. Gerade wie hier Gratian ſagt: „Inter fideles ratum conjugium est, quia conjugia semel inita inter eos ulterius solvi non possunt," ſo ſetzt der heilige Iſidor den Sacramentscharakter der Ehe in das, was dieſelbe nach Gratian zum ratum matrimonium macht, nämlich in die Unauflöslichkeit. „In sacramento, heißt es de eccles. offic. cp. 19., ut conjugium non separetur, neque causa prolis alii conjungatur: sacramentum autem ideo inter conjugatos dictum est, quia sicut non potest ecclesia dividi a Christo, ita nec uxor a viro."

ſcheint, in allem Ernſte thun.“ Der arme Cardinal Bellarmin, der ſich ſo muß zurechtweiſen laſſen! *).

Nach Allem dieſem darf man wohl die Anſicht bona fide hegen, der Verfaſſer habe nicht bewieſen und beweiſen können, daß ſolche Ehen, welche das Concil. Trident. rata et vera matrimonia nennt, nicht eo ipso Sacramente ſeyen. Und hiemit verſteht es ſich von ſelbſt, daß in den noch übrigen Puncten der Streit kein reeller mehr ſeyn kann, da alle ſonſt noch erörterte Fragen mit dieſer Cardinalfrage im engſten Zuſammenhange ſtehen. Das geben wir dem Verfaſſer gerne zu,

---

*) Möge doch der Verfaſſer beherzigen, was Benedict XIV. (op. T. XI, p. 178.) ſagt: „Nunquam Tridentini patres illa (matrimonia clandestina in locis, in quibus concil. Trid. nunquam fuit promulgatum) vera ac rata conjugia dixissent, et declarassent, nisi credidissent, ea esse vera sacramenta!“ und ferner: „sapientissimis illis patribus notum erat, a sacris canonibus, quibus suum loquendi modum conformasse est praesumendum, ea tantum matrimonia dici vera ac rata, quae non solum sunt contractus civiles sed etiam sacramenta religionis, quod potissimum discimus ab Innocentio III., qui ait: inter fideles verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum. Porro, si semel evincitur, matrimonium sine sacerdotis praesentia clanculum contractum fuisse, et alicubi nunc quoque esse sacramentum, necessario inde conficitur, illius ministros esse contrahentes et non sacerdotem.“

daß die Vertheidiger der von ihm angegriffenen Ansicht nicht unbedingt auf das bekannte florentinische decretum pro Armenis sich berufen können. Könnten sie dieß, so wäre ja die Frage keine zweifelhafte, sondern eine entschiedene, und dann würde auch der Verfasser vermöge seiner treuen Anhänglichkeit an die Kirche, die er S. 59 so überzeugend ausspricht, nicht mehr zu den Vertheidigern der Ansicht gehören, welche den Priester zum minister sacramenti macht. Uebrigens beruft sich auch Bellarmin auf dieses decretum pro Armenis nicht, als ob dasselbe unmittelbar für seine Meinung beweisend wäre, sondern er folgert nur den Beweis aus der Fassung der Worte.

Was nun noch die vom Verfasser S. 63 ff. abgehandelten Puncte betrifft, so finden sich allerdings Thatsachen, welche eine Bestätigung des Satzes enthalten, daß jedes verum et ratum matrimonium ein Sacrament, daß aber zu einem verum et ratum matrimonium die priesterliche Einsegnung nicht erforderlich sey. Diese Thatsachen sind also nicht zunächst Beweisgründe für die Ansicht, daß die Eheleute sich gegenseitig das Sacrament administriren, sondern sie beweisen unmittelbar nur, daß es nach des Verfassers Ansicht noch jetzt Ehen geben müßte, welche nicht den Sacramentscharakter hätten, eine Behauptung, welche bereits hinlänglich widerlegt zu seyn scheint. Zu jenen Thatsachen gehören:

1) Die clandestina matrimonia, so weit sie noch jetzt als vera et rata matrimonia vorkommen können, nämlich da, wo das Tridentinum nicht publicirt ist. Wollte man diesen Ehen den Sacramentscharakter absprechen, so müßte man ihn auch allen jenen Ehen absprechen, welche vor

dem Tridentinum als clandestina matrimonia abgeschlossen worden sind, und doch sagt das genannte Concil S. 24. c. 1. de ref. matr.: „Dubitandum non est, clandestina matrimonia, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit.“

2) Das Tridentinum fordert zwar die Eingehung der Ehe vor dem competenten Pfarrer und zwei Zeugen, es fordert aber nicht die benedictio zum Bestand der Ehe als verum und ratum matrimonium. Daher kommen allerdings noch Fälle vor, in welchen kirchlich gültige Ehen abgeschlossen werden, ohne daß eine Einsegnung statt findet. Insofern nun diese Ehen rata matrimonia sind, und als solche Sacrament, kann die Einsegnung nicht Erforderniß für das Sacrament seyn. Diese Thatsache zeigt sich in folgenden Fällen:

a) wenn der Pfarrer nicht Priester ist. Daß dieser Fall, den übrigens der Verfasser übergangen hat, vorkommen könne, leidet keinen Zweifel, da Clemens VIII. eine Resolution der Congregatio cardinalium Tridentini interpretum, worin die Gültigkeit der vor einem Pfarrer eingegangenen Ehe, welcher nicht Priester ist, bestätigt hat*).

b) Wenn der Pfarrer nicht einsegnen will, z. B. bei einer gemischten Ehe, wenn nicht versprochen wird, die Kinder in der katholischen Religion zu erziehen.

c) Wenn die Nupturienten ihren consensus matrimonia-

*) Vgl. Editio concil. Trid. Colon. Agripp. 1700. 8. p. 352., wo Gallemart Declarationen dieses Inhalts anführt.

lis vor einem widersprechenden Pfarrer, und gegen dessen Willen erklären *).

d) Wenn es dem Pfarrer verboten ist, die Ehe einzusegnen, was bei binubis vorkommt. Der Verfasser hat darüber schon S. 32 ff. allerlei gesagt; allein widerlegt hat er diese Thatsache nicht, und hauptsächlich auch deßhalb, weil er, wie es scheint, sich nicht getraut, zweiten Ehen den Sacramentscharakter abzusprechen, wovor er sich bei matrimoniis clandestinis, wie wir gesehen haben, nicht scheut.

e) Endlich kann auch noch, selbst da, wo das Tridentinum publicirt ist, der Fall vorkommen, daß eine Ehe gültig ohne Pfarrer eingegangen wird; dafür spricht wenigstens folgende Declaration der congregatio cardinalium Tridentini concilii interpretum: „Quod

*) „Non pertinet ad substantiam matrimonii, ut parochus aliqua verba proferat: ideo valet matrimonium, quamvis verba exprimentia consensum, prolata sint tantum a contrahentibus: dummodo parochus sit praesens, et intelligat id quod agitur, licet dissentiat et contradicat .. Congregatio concilii censuit, matrimonium coram parocho et testibus contractum, nisi aliud obstet, validum esse, quamvis parochus invitus interfuerit, et alia de causa, quam ut matrimonio interesset a contrahentibus accersitus fuerit, cum tamen ad actum matrimonii vere et formaliter fuerit adhibitus.“ Vgl. Gallemart in der angeführten Ausgabe des Concil. Trid. p. 351. ad voc: „vel aliis utatur verbis.“

ubi etiam constat, decretum concilii esse publicatum vel aliquo tempore in parochia tanquam decretum concilii observatum, sed parochialis ecclesia utpote vacans proprio parocho careat, et cathedralis itidem episcopo atque capitulo habentibus a concilio facultatem alium saserdotem ad id delegandi; nullusque alius ibi sit, qui vices parochi aut episcopi suppleat, matrimonium valere absque praesentia parochi: servata tamen in eo, in quo potest, forma concilii, nempe adhibitis saltem duobus testibus." *) Eine ſolche Ehe iſt dann matrimonium verum et ratum, und als ſolches Sacrament. Die entgegenſtehende Anſicht, welche die Sacramentseigenſchaft als etwas Außerweſentliches bei der Ehe anſieht, muß auch eine ſolche Ehe als eine nicht-ſacramentaliſche betrachten.

3) Treten zwei proteſtantiſche Gatten zur katholiſchen Kirche über, ſo wird ihre, wenn auch von einem proteſtantiſchen Geiſtlichen eingeſegnete, Ehe nicht neu eingegangen, und ebenſo wenig findet eine Nachholung der fehlenden prieſterlichen Benediction ſtatt. Der Verfaſſer muß dieſe Ehe als eine nicht-ſacramentaliſche anſehen, während ſie nach der entgegengeſetzten Meinung als matrimonium verum et ratum Sacrament iſt. Nach des Verfaſſers Anſicht müßten demnach die Convertiten in einem ſolchen Falle angehalten

*) van Espen Jus ecclesiast. univ. P. II. Sect. I. Tit. 12. §. 31.

werden, ihren Ehebund unter dem Segen des Priesters zu erneuern. Daß nun dieses nicht geschieht, dafür weist der Verfasser zuerst auf die nachtheiligen Folgen für die Moralität hin, welche daraus entständen, daß sich die Ansicht verbreitete, die unter Katholiken geschlossenen Ehen seyen keine Ehen. Diese Meinung aber, fürchtet der Verfasser, würde sich verbreiten, wenn die Einholung der priesterlichen Einsegnung für Convertiten gefordert würde. Wir unsererseits können diese Befürchtung nicht als einen hinreichenden Grund ansehen, da eine öffentliche Belehrung jene Meinung leicht aufheben würde *). Wichtiger wäre ein anderer Erklärungsversuch des Verfassers, wenn er an sich Haltbarkeit hätte. Der Verfasser hält es nämlich mit Tournely für keineswegs gewiß, daß durch den priesterlichen Segen den bereits gültig bestehenden Ehen der sacramentalische Charakter ertheilt werden könnte, weil nicht ohne Grund angenommen werde, daß die Einwilligung in die Ehe, durch

*) Vgl. auch Cavalchini, de Matrimoniis inter haereticos, Romae 1741. p. 42.: „Negari autem debet, quod tales conjuges (sc. acatholici) conversi possint ab invicem divelli, quia probabile est, ejusmodi matrimonia valere, et esse vera sacramenta ... Si matrimonium jam sit ita contractum, poterunt conjuges etiam conversi permanere in usu illius, quamvis consensum non renovent coram parocho catholico, quia probabile est, fuisse validum, et sequendo hanc opinionem probabilem, haud sacramentum exponitur periculo nullitatis vel irreverentiae.“

welche, und der priesterliche Segen, unter welchem, die Ehe geschlossen werde, als zwei — nach der Schulsprache moralisch — gleichzeitig daseyende Acte zum Ehesacrament erforderlich wären. Diesen übertriebenen Zweifel hätte sich der Verfasser leicht lösen können, wenn er Sanchez (de matr. lib. II. disp. 9.) nachgelesen, und das dort Gesagte analog auf seine Frage angewendet hätte, eine Lösung, welche Benedict XIV. (de synod. lib. VIII. c. 13. n. 8.) vollkommen billigt. Immerhin ist also der Umstand, daß die Ehe von Convertiten nicht nachträglich eingesegnet wird, eine Thatsache, welche für die vom Verfasser verworfene Ansicht spricht.

Ein vom Verfasser übersehener Einwurf gegen die von ihm vertheidigte Ansicht möchte noch folgender seyn: Nach ihr hat die Ehe Gradationen, welche so aufzufassen sind, daß diejenige Beschaffenheit des ehelichen Verhältnisses, welches als die höchste Stufe anzusehen ist, die übrigen an Würde und kirchlicher Bedeutung unter ihr stehenden materiell umfaßt. Die niederste Stufe der Ehe ist die heidnische das matrimonium non ratum; die zweite Stufe ist das matrimonium verum et ratum, und eine weitere Steigerung ist die sacramentalische Ehe. Der Schluß vom verum und ratum auf das Sacrament ist nach des Verfassers Ansicht nicht zuläßig; wo aber wirklich das Sacrament existirt, da muß auch das matrimonium verum et ratum seyn. Das Sacrament wird bewirkt durch die priesterliche Benediction; diese Benediction ist ein Act des ordo, und das Recht sie zu geben, ist ein Parochialrecht. Bekanntlich unterscheiden sich Acte des ordo von Acten der Jurisdiction

dadurch wesentlich, daß letztere, wenn sie von einer incompetenten Person vorgenommen werden, ungültig, unwirksam sind, während Acte des ordo unter der nämlichen Voraussetzung zwar unerlaubt, aber nicht ungültig und unwirksam sind. Dispensationen, literae dimissoriales und andere Jurisdictionshandlungen sind rein ungültig, wenn sie von der incompetenten Behörde ausgehen. Dagegen der von dem nicht competenten Pfarrer Getaufte ist auf eine unerlaubte Weise aber wirksam getauft, der von dem nicht competenten Bischof Ordinirte darf zwar von seinen Weihen keinen Gebrauch machen, aber er ist wirksam ordinirt, und im Falle er dispensirt wird, darf und kann er nicht mehr ordinirt werden, das Sacrament ist nicht licite aber valide ministrirt; ähnlich ist es bei den übrigen Sacramenten. Wie kommt es nun, daß, während nach des Verfassers Ansicht die Benediction die sacramentalische Handlung bei der Ehe ist, die von einem wirklichen Priester eingesegnete also sacramentalisch vollendete Ehe, dessenungeachtet nach dem Tridentinum ungültig und schlechthin unwirksam ist, wenn der das Sacrament administrirende Priester incompetent, also nicht der parochus proprius, oder dessen delegatus ist? Wenn auch in einem solchen Falle das Sacrament nicht licite, so sollte es der Analogie der andern Sacramente zufolge, der unser Verfasser so viel Gewicht beilegt, doch wenigstens valide administrirt seyn. Der Priester, der kraft seines ordo ein Sacrament ertheilt hat, sollte dieß wirksam ertheilt haben, wenn auch in der Ertheilung seiner Incompetenz halber ein strafbarer Exceß läge. Allein das Tridentinum erklärt eine solche Ehe für null und nichtig, also für

keine Ehe, und wenn es in Folge einer Colliſion weltlicher und kirchlicher Geſetze auch leicht vorkommen kann, daß eine bürgerlich gültige Ehe, kirchlich nichtig iſt, und wenn der Verfaſſer auch annimmt, daß es kirchlich gültige Ehen gebe, welche keine Sacramente ſind, ſo kann doch nicht vom Sacrament die Rede ſeyn, wo gar keine Ehe exiſtirt, und wenn daher das ökumeniſche Concil eine ſolche Ehe für nichtig erklärt, ſo ſpricht es eben damit aus, daß der Act des ordo, den der incompetente Prieſter vornimmt, nicht nur illicite, ſondern auch, ganz im Gegenſatz gegen die übrigen Sacramente, invalide vorgenommen ſey. Hier hat die Conſequenz, die der Verfaſſer urgirt, eine Lücke, deren Erklärung ihm ſchwerlich gelingen möchte.

Der Unterzeichnete hat durch die Ausführlichkeit, mit der er die Schrift des Verfaſſers beſprechen zu müſſen glaubte, gezeigt, wie viel Gewicht er auf dieſe Ausführung der Gründe für die Anſicht, daß der Prieſter Miniſter des Eheſacraments ſey, legt. Warum übrigens Herr Berg in dem Schlußworte eine Andeutung dahin gibt, als ſeyen wenigſtens manche Theologen und Kanoniſten einer Unaufrichtigkeit in der Darlegung und verſuchten Begründung ihrer entgegengeſetzten Anſicht verdächtig, iſt rein nicht abzuſehen.

F. J. Lang.

Augustini Theineri disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones seu sylloges Gallandianae dissertationum de vetustis canonum collectionibus continuatio. Romae in Collegio Urbano. 1836. 4. Seiten 447 und Append. 174.

Der durch seine werthvollen Beiträge zur Geschichte des kanonischen Rechtes bekannte Verfasser, welcher die Resultate seiner früheren wissenschaftlichen Reisen in Deutschland, Belgien, Frankreich und England schon in einigen Schriften theilweise bekannt gemacht hat, hat im vorliegendem Werke die Literatur des kanonischen Rechtes auch mit der Ausbeute seiner in Italien gemachten Studien bereichert, und seine bisher bekannten Arbeiten mit den Ergebnissen seiner späteren Studien in ein Ganzes vereinigt, worin er sich über die Kanonen- und Decretalensammlungen vor und nach Gratian mit der ihm eignen gründlichen, durch unmittelbare Quellenforschung überraschenden Weise ausspricht.

Der Verfasser hatte bereits im Jahre 1829 eine commentatio de romanorum pontificum epistolarum decretalium antiquis collectionibus et de Gregorii IX. P. M. decretalium collectione (Leipzig, Teubner, 8.) erscheinen, und dieser schätzbaren Abhandlung im Jahre 1832 zwei andere ebenso gediegene über Ivos vermeintliches Decret (Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechtes und insbesondere zur Kritik der Quellen des Gratian. Nebst einem Quellen-Anhang. gr. 8. Mainz, Kupferberg) und recherches sur plusieurs collections inédites de décrétales du moyen

age (gr. 8. Paris, Heideloff et Campe.) nachfolgen lassen.

Diese Arbeiten hat der Verfasser auch in das vorliegende Werk wieder aufgenommen, welches in sechs Disquisitionen zerfällt.

Die ersten drei, welche den Inhalt der eben angezeigten früheren Schriften bilden, handeln von den Decretalensammlungen des Bernard von Pavia, des Gilbertus, Alanus, Innocenz III., Rainerius Pomposianus, Bernard von Compostella, Peter von Benevent, Johannes Wallensis, Honorius III., Gregor IX. und Innocenz IV. (Disquis. I. et II.), den beiden Sammlungen Ivos von Chartres und mehreren anderen vorhergehenden ungedruckten kirchenrechtlichen Sammlungen. (Disquis. III.) Die vierte Disquisition enthält eine Abhandlung des Herrn Rectors der Propaganda, Carl Grafen von Reisach, gegenwärtig Bischofes zu Eichstädt, über die in den Sammlungen des kanonischen Rechtes und bei den Kirchenschriftstellern vorkommenden Stellen des römischen Civilrechtes, und in der fünften und sechsten Disquisition handelt der Verfasser selbst von den Sammlungen des Anselm von Lucca und des Cardinal Laborans.

Sämmtliche Abhandlungen hat Herr Graf von Reisach in die lateinische Sprache übergetragen, und mit der schon angeführten eignen Dissertation begleitet.

In der Vorrede handelt Herr Theiner über den Nutzen der Geschichte des kanonischen Rechtes, und erklärt sich dahin, daß der Hauptzweck vorliegender Arbeiten die Erläuterung des gratianischen Decretes und der Decretalensammlung Gregor des IX. sey. Quo tamen in opere illud prae ce-

teris ob oculos nobis propositum fuit, ut quae in scholis atque in ecclesiae judiciis potissimum celebrantur, collectiones, codicem scilicet et decretalium Gregorii IX. ac Gratiani decretum, novis susceptis disquisitionibus illustraremus. Der Verf. geht nun auf die Verdienste des römischen Stuhles um die Emendation des kanonischen Rechtes über, und stellt die vollständige Geschichte der congregatio de emendatione Gratiani aus drei Handschriften der vaticanischen Bibliothek dar. (Cod. 4889. 4891. 4892.)

Was Herr Theiner hier uns bietet, muß um so mehr das wissenschaftliche Interesse erregen, als wir gründlicher, aus Quellen, wie sie der Verfasser benützte, geschöpfter Mittheilungen hierüber bisher gänzlich entbehrten, und Referent sieht sich dadurch veranlaßt, das Wesentliche dieser Mittheilungen hier besonders herauszuheben.

Wider die Angriffe, sagt der Verfasser, welche die kirchenrechtlichen Sammlungen nach der Reformation von den Gegnern der katholischen Lehre erlitten, trachtete der römische Stuhl das Ansehen derselben zu bewahren, und sie deßhalb, um allen Anforderungen der Kritik zu entsprechen, in der möglichst vollkommenen Form herstellen zu lassen. Pius IV., welcher dieß bezweckte, hatte es vom Drange der Geschäfte genöthigt, verschoben, sein Nachfolger Pius V. aber (1566—1572) setzte zur Erreichung dieses Zweckes eine eigne congregatio de emendatione Gratiani nieder, zu deren Mitgliedern er die Cardinäle Marcus Antonius Columna, Hugo Buoncompagnus, Alexander Sfortia, Gulielmus Sirletus und Franciscus Alciatus ernannte, zu welchen später noch Guido Ferrerius und Antonius Caraffa kamen.

Zur Unterstützung in ihren Arbeiten wurden ihnen noch fünfzehn Gelehrte beigegeben, deren Namen in der im Appendix I. dieses Werkes enthaltenen Urkundensammlung verzeichnet sind.

Die Congregation untersuchte die dem Gratian vorhergehenden Sammlungen des Regino von Prüm, Burchard von Worms, Anselm von Lucca, Cardinal Deusdedit, Polycarpus, und Ivo von Chartres, stellte bei den einschlägigen Stellen einen correcten Text fest, und trug denselben in das Exemplar einer neuen Edition, welche sie von jeder einzelnen Sammlung vorbereitete, über. Aus diesem Exemplar wurden dann die Parallelstellen, Verbesserungen und verschiedenen Lesearten zu den einzelnen Stellen des gratianischen Decretes bemerkt, und überdieß noch die Acten der Concilien, die Cataloge der Päbste, die Werke der Kirchenväter, und die ganze kirchliche Literatur nach den besten Editionen und ältesten Handschriften verglichen; diese noch in der vaticanischen Bibliothek vorhandenen kritischen Arbeiten der Congregation hat auch der Verfasser bei seinen Leistungen benützt.

Die Mitglieder der Congregation hatten die Arbeiten so unter sich getheilt, daß dem Einen die kritische Erläuterung einer bestimmten Sammlung, einem Anderen die hieher bezüglichen Arbeiten aus den Kirchenvätern ꝛc. zur Aufgabe gemacht waren; hierüber wurde in den öffentlichen Versammlungen von Jedem Vortrag erstattet, das Resultat dem allgemeinen Urtheile unterworfen, und in das hiezu bestimmte Exemplar der einzelnen Sammlung von einem Schreiber eingetragen,

um seiner Zeit in die neue Ausgabe des Decretes aufgenommen zu werden.

Bei diesen Versammlungen waren alle Mitglieder zugegen; es fanden aber auch Privatversammlungen statt, in welchen einige Mitglieder unter sich Rücksprache nahmen; in den öffentlichen Versammlungen wurden überdieß auch die nöthigen Verhandlungen über die Bestreitung der Kosten gepflogen. In einer im Jahre 1569 (7. Cal. Oct.) gehaltenen öffentlichen Versammlung wurde von der Congregation entschieden, daß in der Folge nur jene Gegenstände in den öffentlichen Versammlungen zur Sprache kommen sollten, welche in den Privatversammlungen für äußerst schwierig erklärt worden waren. Privatversammlungen fanden häufig statt, öffentliche in jedem Jahre nur drei bis vier; die ersteren leitete der Cardinal Alciatus bis zu seiner Abreise nach Mailand (3. non. Aug. 1571), dann der Cardinal Caraffa. Nach der Rückkehr des Cardinals Alciatus wurden in der Mitte des Jahres 1572 die Arbeiten über die Emendation des gratianischen Decretes vollendet.

Die Zahl der öffentlichen und Privatversammlungen, die Zeit, in welcher sie stattfanden, und die Namen der beiwohnenden Mitglieder sind, wie der Verfasser versichert, in den von ihm benützten vaticanischen Handschriften, angegeben, und Referent hätte gewünscht, daß der Verfasser in der Urkundensammlung zur Geschichte dieser Congregation auch eine Uebersicht hievon gegeben hätte.

Nach dem Tode Pius V. wurde der Cardinal Hugo Buoncompagni zum Pabste erwählt; dieser, Gregor XIII. genannt, ließ über die vorgenommenen Verbesserungen ein

Verzeichniß anfertigen, und den katholischen Universitäten zur Abgabe ihres Gutachtens mittheilen; auf sein Veranstalten mußte auch der Cardinal Alciatus sich an alle Kanonisten in Italien, Deutschland, Gallien, Belgien und Spanien wenden, und sie auffordern; Gregor XIII. selbst aber suchte zur möglichsten Vollendung der Arbeiten sich mit vielem Kostenaufwande die ältesten Handschriften und besten Editionen zu verschaffen.

Die Aufforderung des Pabstes fand allgemeinen Anklang; von allen Seiten wurden kritische Beiträge geliefert, am Meisten aber zeichneten sich hierin aus, in Italien: Carolus Borromäus, Aegidius Foscararius und Galesinus aus Mailand; in Deutschland und Belgien: Laurentius Surius, Jacobus Pamelius, Virgilius Zuichemius und mehrere Lehrer auf den Universitäten zu Cöln und Leyden; in Frankreich: die Bischöfe Richardot und Amiot, der Kanzler Christophor de Thou, die Rechtsgelehrten Antonius Contius und Antonius Demochareſius; in Spanien: die Bischöfe Antonius Augustinus und Ambrosius Morales, dann Caspar Quiroga, später Cardinal und Erzbischof von Toledo.

Inzwischen waren sechs Jahre verflossen, ohne daß eine Versammlung gehalten wurde. In einem öffentlichen Consistorium befahl Gregor XIII. die Erneuerung der Sitzungen, welche auch bald darauf von Neuem begannen; die mangelnden Mitglieder wurden durch neue ersetzt, und unterwarfen die bereits gefertigten Arbeiten einer nochmaligen Prüfung, welche sich auch auf die übrigen Theile des kanonischen Rechtes die Decretalen Gregor des IX., den liber sextus, die Clementinen und die Extravaganten erstreckte, und bei

den hierüber schon vorhandenen Arbeiten des Antonius Augustinus und Antonius Contius bald geendigt war.

Die gleichfalls vorgenommene Untersuchung der Glosse ergab, daß in sehr vielen Stellen der Text theils verdorben, theils von Andersdenkenden, als Baleus, Flaccius Illyricus, Carl Molinäus absichtlich verdreht war. Die Emendation der Glosse unternahmen die beiden magistri sacri palatii apostolici, Paulus Constabilis und Thomas Mauriques.

Am Anfange des Jahres 1580 waren die Arbeiten über alle Theile des kanonischen Rechtes vollendet, und das ganze Werk erschien mit der Approbation Gregor des XIII. im Jahre 1582.

Nach den Verdiensten der Correctores romani erwähnt der Verfasser auch die vorzüglichsten Arbeiten der Gelehrten, welche sich mit dem kanonischem Rechte beschäftigten, von Aubespine und Lalande bis auf de la Serna Santander, und erklärt sich über die herrschend gewordene Vernachläßigung des Studiums der geschichtlichen Entwickelung des kanonischen Rechtes und seinen Beruf zu diesen Studien auf folgende Weise:

Quum vero postremis hisce temporibus cetera inter, quae catholica ecclesia cepit detrimenta, gravissimum illud sit, quod juris canonici, ac totius fere christianae antiquitatis studium ipsos inter catholicos non parum elanguit atque obsolevit, neminem perfecto fore existimo, qui id mihi vitio tribuere velit, quod in hisce ipsis monumentis pervestigandis plerosque vitae meae annos insumpserim.

Quos superius enumeravi, homines sapientissimi

satis superque meum commendant propositum; quare supervacaneum esse duco memet a non admodum religiosis istarum artium contemptoribus calumniatoribusque tueri.

Adeant ipsi (id modo velint) Gonzalezium de Telles; ac videant porro quis nostrum nobiliorem sit provinciam sortitus, quamque sim ego castigandus exagitandusque, quod eam quae mihi coelitus fortasse obtigit ornare pro viribus pergo.

Der Verfaſſer will, ſein Werk als die Fortſetzung der bekannten Diſſertationenſammlung des Mauriners Galland betrachtet wiſſen, und gibt die Veranlaſſung hiezu in der Vorrede mit folgenden Worten an:

Neque nos quisquam arrogantiae coarguat, quod Gallandianae continuationis titulum operi nostro praeposuimus. Quamvis enim Gallandius non tam ex propria quam ex aliena, ut ita dicam suppellectili syllogen adornavit, idem tamen et suae et nostrae est argumentum, quum immo eo nos consilio opus nostrum instruxerimus, ac Gallandianas dissertationes ita perficere studuerimus, ut opus alterum sine altero consistere non satis commode posthac possit; factum est ut ab ejusmodi nomine abstinere minime poterimus.

Zum Schluſſe ſeiner Vorrede ſtattet Herr Theiner den Cardinälen Peter Caleffi und Caſtruccio Caſtracani, dann den Bibliothekaren zu Rom, Neapel und Caſſino ſeinen Dank für ihre Liberalität in der Unterſtützung ſeiner Arbeiten ab, und erklärt, daß es ihm nur durch die freundſchaftliche

Hülfe des Herrn Grafen von Reisach gelungen sey, sein Werk in so kurzer Zeit zu vollenden:

Iterum tamen fatemur testamurque, nemini nos tantum debere, quantum Carolo Reisachio, amicorum nostrorum longe praestantissimo: quippe ejus auctoritate, consilio atque doctrina excitati ac fere manu perducti longioris stadii metam tandem aliquando pertingimus.

Schon oben wurde bemerkt, daß der Inhalt der ersten drei Disquisitionen in den früheren vom Verfasser herausgegebenen Abhandlungen enthalten sey, Referent verweist daher auf dieser in der Quartalschrift erschienenen Recensionen (Jahrg. 1832. 3. H. und 1833. 4. H.), und geht zu dem Inhalte der vierten Disquisition über.

Herr Graf von Reisach entwickelt den Ursprung der Annahme des römischen Rechtes in der Kirche, unter der Herrschaft der römischen Kaiser, aus dem Wesen der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate, auf dessen Gränzen sie sich noch beschränkte, und in welchem ihre Satzungen als den weltlichen Gesetzen gleich giltig geachtet wurden, aus dem Schiedsrichteramte, welches sie nach den Normen des römischen Civilrechtes am geeignetesten verwaltete, und aus der Ertheilung der Privilegien, welche sie zur Sicherung ihrer Rechte erhielt.

Nach der den Germanen eigenthümlichen Sitte, den besiegten Völkern ihre eigenen Rechte zu belassen, behielt auch die Kirche mit ihren einzelnen Corporationen als moralische Person den Gebrauch des römischen Rechtes fort; ihre Privilegien stammten aus Verordnungen römischer Kaiser, und wurden deßhalb nach römischem Rechte beurtheilt, und die

Cleriker, welche nach der Zeit ihrer Aufnahme in den Clerus gleichsam ein eigenes Volk bildeten, werden schon in einer Verordnung Chlotars vom Jahre 560 und in der lex ripuariorum als Römer betrachtet.

Gegen die Meinung einiger Gelehrten, als habe man unter lex romana nur das Breviarium Anians zu verstehen, wird der Beweis geliefert, daß der Begriff lex romana jede Sammlung des römischen Rechtes umfasse, und nach dieser Beweisführung auf die Quellen des römischen Rechtes übergegangen, aus welchen die Verfasser der einzelnen Kanonensammlungen die Materien entnahmen.

Von den römischen Rechtsquellen selbst wurden in den Kanonensammlungen benützt: der codex Theodosianus, die Institutionen und Digesten, am meisten aber das erste Buch des Codex (Tit. 1—13.) und die Novellen, größtentheils nach der lateinischen Uebersetzung in der Epitome Julians, theilweise aber auch nach dem im Occidente nur wenig bekannten authenticum; von den Rechtsbüchern aber, welche aus den römischen Rechtsquellen hervorgingen, kommen vor: das breviarium Aniani seu Alarici, der liber responsorum Papiani (lex romana Burgundionum), das Edict des ostgothischen Königs Theodorich, die collectio mosaicarum et romanarum legum, auch lex dei genannt, und die consultatio veteris Icti.

Nach dieser Entwickelung geht Herr Graf von Reisach auf die Verfasser der Werke selbst über, in welchen Stellen des römischen Rechts vorkommen, und handelt unter §. 1: juris romani loci seorsim conservati von jenen Stellen, welche in einzelnen Kirchengesetzen, den Briefen der Päbste

und den Kirchenschriftstellern vorkommen. Hier werden aufgezählt die Stellen aus den Werken Gregors des Großen und Isidors von Sevilla, concil. hisp. II. a. 619., Agobard, concil. Tricass. a. 878., aus den Briefen Pabst Johann des VIII., den Werken Hincmars von Rheims und Otto von Vercelli, dem concil. Ticin. a. 1022, und der epist. Alexandri II. a. 1073.

§. 2. de canonum collectionibus wird bemerkt, daß die älteren Kanonensammlungen sich an die Reihenfolge der Concilien halten, und nur wenige Puncte aus dem römischen Rechte, mit gänzlichem Ausschlusse der die Civilstreitigkeiten betreffenden, aufgenommen haben, die neueren Sammlungen aber, welche nach Materien geordnet sind, und mit dem 9. Säcul. beginnen, um so mehr Gebrauch vom römischen Recht gemacht haben, und mit dem 11. Säcul. so häufig werden, daß sie den Gebrauch der älteren Sammlungen ganz verdrängt zu haben scheinen. Von diesen Sammlungen werden aufgeführt, der codex vetus canonum bei Quesnell, eine ungedruckte, dem Erzbischof Anselm von Mailand gewidmete Sammlung (reg. 883—897), die des Regino von Prüm, des Abbo von Fleury, eine ungedruckte des 9. oder 10. Säcul. in sechs Büchern, die des Burchard von Worms, des Anselm von Lucca, vier ungedruckte des 11. Säcul., die des Cardinal Deusdedit und die des Ivo von Chartres.

Referent bemerkt hiezu, daß im 9. Säcul. der Gebrauch des römischen Rechts zugleich mit kanonischen Satzungen wohl in Gallien am häufigsten gewesen seyn dürfte; denn in dem Lande an der Loire galt durchgängig römisches Recht,

und ein Streit, welchen Bischof Alderich von Mans mit dem Abte Sigismund von St. Calais (monasterii Anisolae) hatte, wurde in einem placitum Kaiser Ludwig des Frommen im Jahre 838 zu Aachen theils nach kanonischen Satzungen, theils nach römischem Rechte entschieden. Dem Bischofe wurde das Kloster als Eigenthum zugesprochen, der Abt wurde, da er ungeachtet wiederholter Ladung nicht erschien, in contumacium verurtheilt. Am Schlusse des Urtheiles aber sagen die dort versammelten Bischöfe, Aebte und Comites zu dem Kaiser: Et ut hoc quod dicimus et judicamus auctoritate canonum et legis plenius confirmemus, precamur ut nonnullae sententiae ad hoc pertinentes canonum et legum ante vos legere jubeatis. Et tunc publice coram omnibus recitatae sunt hae sententiae canonum et legum. (Folgen Stellen aus den Decretalen der Päbste und den Gesetzbüchern des Theodosius und Justinian; gesta sancti Aldrici episcopi Cenomanensis apud. Baluz. Miscell. T. I. p. 105 et seq.)

Herr Graf von Reisach hat aus Savigny's Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, nach welchem Werke er auch diese Abhandlung bearbeitet hat, zwei Indices beigegeben, von denen der erstere die Kirchenschriftsteller und Kanonensammlungen nach der Reihenfolge anführt, mit Gregor dem Großen beginnt, und mit Ivo von Chartres schließt, und bei jedem Werke bemerkt, welche Stellen des römischen Rechtes es aufgenommen habe; der zweite Index dagegen führt die Quellen des römischen Rechts und die aus ihnen entstandenen Rechtsbücher chronologisch an, beginnt mit dem Codex des Theodosius, und endet mit dem

Novellen nach der Epitome Julians, und bemerkt überall die Stellen, welche in die kirchliche Literatur übergingen, und die Werke, in welchen sie sich finden; nur hätte Referent gewünscht, daß bei diesem Index auch die Uebersetzung der Novellen nach dem authenticum der Vollständigkeit wegen berücksichtiget seyn möchten.

Die beiden Indices zusammen bilden einen trefflichen Quellenindex für die historische Nachweisung des Verhältnisses, in welchem das kanonische und römische Recht gegenseitig stehen, und Herr Graf von Reisach hat durch diese gründliche Abhandlung nicht nur einen wichtigen Beitrag für das Theinersche Werk insbesondere, sondern auch für die Geschichte des kanonischen Rechtes im Allgemeinen, geliefert.

In der fünften Disquisition handelt Herr Theiner, ehe er von der Sammlung des Anselm von Lucca selbst spricht, von mehreren anderen interessanten Handschriften kirchenrechtlichen Inhaltes, zuerst von dem codex Vaticanus 1339, in dessen Beschreibung er die von den Gebrüdern Ballerini hierüber gegebenen Notizen ergänzt. Die Sammlung, welche in dieser Handschrift enthalten ist, ist in fünf Bücher getheilt, deren jedes eine Vorrede, das erste Buch sogar vier Vorreden hat, wobei es bei der zweiten auffällt, daß sie dem Pabst Gregor zugeschrieben wird; diese Vorreden hat der Verfasser größtentheils als Anecdota abdrucken lassen. Nach einigen Stücken aus Ps. Isidor, dem Prologe des Dionysius Exiguus und der Vorrede des Verfassers folgt die Sammlung selbst, welche viele Kanonen der irischen Kirche, Auszüge aus Kirchenvätern, erdichtete Actenstücke, welche

vor Ps. Isidor in Umlauf waren, und Auszüge aus Ps. Isidor, Decretalen der Päbste Zacharias und Nicolaus I., Kanonen der Synode zu Rom unter Eugen II. bestätigt, und vermehrt von Leo IV. im Jahre 853, Stücke aus dem römischen Rechte, den Verordnungen der longobardischen und fränkischen Könige, den Capitularien Carls des Grossen, Ludwig des Frommen, Lothar I. und Heinrich I., endlich Mittheilungen aus den Lebensbeschreibungen irländischer Heiligen, und aus den Poenitentialbüchern des Theodor von Canterbury, Beda und Egbert enthält.

Die Aufnahme irischer Kanonen veranlaßte Herrn Theiner diese Handschrift mit einer andern aus der bibliotheca Vallicellana (beschrieben bei Ballerini P. IV. cap. III. §. 1.) zu vergleichen, welche irische Kanonen bis auf Gregor I. enthält, und er fand, daß dieselben, mit Ausnahme weniger Stücke aus Gildas und Patricius, ganz in den vaticanischen Codex übergegangen seyen, auch der übrige Inhalt aus drei anderen in demselben codex Vallicellanus enthaltenen Sammlungen entnommen sey.

Die Zeit des Entstehens dieser Sammlung fällt in die Regierungsjahre Heinrich I.; den Verfasser hält Herr Theiner nach der Wahl der Materien für einen Irländer, für das Vaterland dieser Sammlung aber erklärt er Italien.

Referent ist hierin ganz mit dem Verfasser einverstanden, daß die Sammlung wahrscheinlich in der Lombardey (vielleicht sogar im Kloster Bobbio selbst) entstanden sey; denn der Autor selbst erklärt, daß er in Italien gesammelt habe, und in der Lombardey war es ihm leicht, irische und englische Kanonen, fränkisches und longobardisches Recht,

und die gleichsfalls von ihm aufgenommenen Pseudoacten des Marcellus, Melchiades, Sylvester, Liberius und Sixtus zu sammeln, welche letztern sich in longobardischen Handschriften zuerst finden, und aus ihnen in die Sammlung des Dionysius Exiguus übergegangen sind.

Wenn aber der Verfasser die Meinung ausspricht, daß der Autor der Sammlung in England selbst nicht hätte Materien aus dem römischen Rechte sammeln können, weil sich nur schwache Spuren davon in England fänden, so muß Referent diese Aeußerung eben so sehr bezweifeln, als ihm eine andere Ansicht des Verfassers unwahrscheinlich vorkommt, daß die Poenitentialbücher Theodors von Canterbury und des Mönches Cummeanus vollständig in dieser Sammlung enthalten seyen.

Nach Aldhelm von Scherburn († 709) mußten sich in England gewiß mehr, als nur schwache Spuren des römischen Rechts finden, denn Aldhelm selbst war ein gründlicher Kenner desselben, und hat seine Kenntniß durch eine besondere Schrift dargelegt, deren Fragmente aufgefunden, und schon seit längerer Zeit zur Herausgabe angekündigt sind (Lappenberg Geschichte von England Th. I. S. 196); sollten aber die Poenitentialbücher Theodors und Cummeans, wie Herr Theiner versichert, vollständig in dieser Sammlung enthalten seyn, so müßte derselbe von dem Werke Theodors die uns bloß den Ueberschriften nach bekannte Handschrift von Cambridge, und von der Bußordnung Cummeans die, wie es scheint, ihm unbekannte Handschrift auf der Brüsseler Bibliothek, welche weit vollständiger, als die bisherigen Editionen ist, verglichen haben, (cf. Monè Quellen und

Forschungen zur Geschichte der deutschen Literatur und Sprache Th. I. p. 490 seq., Aachen und Leipzig 1830), und jenes Resultat ziehen zu können, welches er hier ausgesprochen hat.

Der Beschreibung dieser Sammlung sind noch folgende Anecdota beigegeben:

a) der Epilogus der Sammlung, qualiter sacerdotes vivere debeant, ein Sittenspiegel jener Zeit.

b) Judicia Commeani, Auszüge aus der Bußordnung desselben, welche zum Theile in den Ausgaben sich nicht finden und in einer Handschrift der königl. Bibliothek zu München auf ähnliche Art enthalten sind.

c) Ein Fragment eines Poenitentialbuches unter dem Titel eines Synodalstatutes von Constantinopel (536).

d) De Polychronio Hierosolymitano episcopo, ein Beitrag zu den bekannten Pseudoacten Sixtus III.

e) Ein Brief des Hieronymus an Damasus.

f) Die Antwort des Damasus.

Im nächsten Capitel (II.) beschreibt der Verfasser zwei aus diesem vaticanischen Codex gemachte Auszüge, welche er zu Neapel in der burbonischen Bibliothek (Cod. 732), und in der Bibliothek des heil. Benedict auf Monte Cassino fand (Cod. 216); die Autoren hievon sind unbekannt, die Zeit der Abfassung der erstereu Sammlung ist nicht zu bestimmen, die letztere, welche wieder ein epitome ist, fällt, weil sie einige Materien aus dem zehnten, unter den Namen corrector bekannten Buche des Burchard von Worms hat, in die Mitte des 12. Säcul.

An diese reiht sich (Cap. III.) die Beschreibung des

Cod. Palatinus 584 an; die hierin enthaltene Sammlung hat Burchard von Worms zu seinem Decrete benützt, wichtig ist dieser Codex durch die in demselben enthaltenen bisher nicht edirten Kanonen gallischer und deutscher Synoden; der Verfasser hat folgende Anecdota abdrucken lassen:

1) Ex concilio apud Theodonis villam habito (a. 835).
2) Concilii Wormatiensis canones (a. 868).
3) De conventu habito in villa quae dicitur Colonia (a. 887).
4) De synodo apud Altheim acta (a. 916).
5) De cencilio apud Confluentiam habito (a. 922).
6) Canones nonnulli concilii Papiensis.

Referent hat die vom Herrn Theiner edirten Kanonen des Concils von Altheim mit der von Herrn von Freyberg veranstalteten Ausgabe dieses Concils, weche während der Reisen des Herrn Theiner in Italien erschienen ist (Sammlung historischer Schriften, Stuttgart und Tübingen, 4. Bd. 1834. 1. H.), verglichen, und gefunden, daß die im codex Palatinus gefundenen nur Fragmente der in der Ausgabe des Herrn von Freyberg vollständiger enthaltenen Kanonen XV., XVI., XVIII. und XXIII. sind.

Cap. IV. folgt die Beschreibung zweier aus Burchard von Worms ausgezogenen Sammlungen cod. 552. monast. cassinensis und 3878 regiae bibliothecae parisiensis.

Cap. V. werden mehrere Sammlungen beschrieben, welche den Uebergang von Anselm von Lucca zu Gratian bilden: cod. num 552. archicoenob. cassinens. Vatic. 1384. und 1346. bibl. Barberinae zu Rom 2864. (auch collectio Caesaraugustana genannt) und bibl. Neapolit. cod. 334.

Eintheilung und Inhalt sind genau beschrieben, und die Ueberschriften der Capitel der drei ersteren Sammlungen abgedruckt; der Beschreibung der collectio Caesaraugustana sind bisher ungedruckte Verse beigegeben, welche ein Magister Renallus oder Raynaldus von Barcellona gegen die Irrthümer des Berengar von Tours über die Eucharistie gemacht hat.

Cap. VI. ergänzt der Verfasser die von den Gebrüdern Ballerini über die Sammlung des Anselm von Lucca gelieferten Arbeiten, und gibt einige Notizen über die von ihm gesehenen französischen und italienischen Handschriften derselben, von den ersteren bemerkt er, daß sie wenig entscheiden können, weil sie alle der neueren Zeit angehören, und größtentheils Abschriften römischer Handschriften sind.

Bei der Beschreibung der Quellen, aus welchen Anselm schöpfte, macht der Verfasser aufmerksam, daß sich bei Anselm historische Nachrichten unter der Rubrik, ex libro pontificum romanorum finden, welche sich sehr von denen des Anastasius unterscheiden.

Von der Uebersetzung, welcher sich Anselm bei Aufnahme griechischer Kanonen bediente, heißt es, daß er fast durchgehends die des Dionysius Exiguus aufgenommen, doch auch die des Isidorus und Ps. Isidorus gebraucht habe, und oft denselben Kanon in zweifacher Uebersetzung anführe, Gratian hingegen, ob er gleich die ganze Sammlung Anselms in das Decret aufnahm, von der von Anselm gebrauchten Version stets abgewichen sey; hievon gibt der Verfasser (S. 378—381) einige Proben zum Beweise, wie nothwendig die Kenntniß der Sammlung Anselms für die Kritik Gra-

tians und die Emendation des Decrets sey. Zum Schlusse folgt die Beschreibung einer aus der Arbeit des Anselm von Lucca entstandenen Sammlung (aus cod. Vatic. 118. Saec. XII.), deren Eintheilung und Ueberschriften gleichfalls abgedruckt sind.

Die letzte Disquisition handelt von der Sammlung des Cardinal Laborans. Unter den Quellen, aus welchen diese Sammlung sich bildete, berücksichtigt der Verfasser vorzüglich das Decret Gratians, und weiset in einer gründlichen Entwickelung nach, wie sich der Cardinal durch die von ihm angenommene streng systematische Methode, nach welcher er es sorgfältig vermied, eine und dieselbe Materie (wie dieß bei Gratian öfter vorkömmt), mehrere Male zu behandeln, veranlaßt fand, ganz von der bekannten und damals schon allgemein angenommenen Eintheilung Gratians abzugehen, und eine ganz andere Disposition der Materien zu wählen, welcher es vorzüglich zuzuschreiben ist, daß die Sammlung des Cardinals nur wenig bekannt, und in die Praxis nie eingeführt wurde. Als Quellen, welche in keiner anderen Kanonensammlung vorkommen, und zu dem Eigenthümlichen dieser Sammlung gehören, führt der Verfasser die Decretalen Eugen des III. und Alexander des III., und die Acten des unter Letzterem im Jahre 1179 im Lateran abgehaltenen Concils auf.

Die Verdienste des Cardinals Laborans bestehen in der durch ihn im kanonischen Rechte eingeführten systematischen Behandlung der Rechtsmaterien. S. 437—447 sind einige specimina dieser Sammlung abgedruckt, aus deren Vergleichung sich ergibt, wie wichtig die Kenntniß der Sammlung

für die Geschichte des kanonischen Rechts, und von welchem großen Einflusse sie insbesondere für die Kritik Gratians sey; es ist hier, sagt der Verfasser, besonders zu beachten, daß der Cardinal die besten Handschriften des Decrets benützte; Manches, was nach unseren codices als palea angeführt wird, wird in der Sammlung des Cardinals als im Decrete selbst befindlich bezeichnet, und eine solche Vergleichung ist um so wichtiger, da es ganz unwahrscheinlich ist, daß aus dieser wenig bekannten Sammlung Etwas durch Interpolation in das Decret Gratians übergetragen worden sey.

Der Verfasser hat den Wunsch ausgesprochen, es möchten die noch immer ungedruckten Sammlungen Anselms von Lucca und des Cardinal Laborans endlich dem Drucke übergeben werden; Referent glaubt aber, daß die kirchenrechtliche Literatur die Realisirung dieses Wunsches von Niemanden mit mehr Recht, als vom Verfasser selbst erwarten dürfe; denn vermöge seines Berufes zu diesen Arbeiten, vermöge seiner manchfaltigen und gründlichen Kenntnisse, seiner schon gelieferten Vorarbeiten, und des ihm sehr erleichterten Zutrittes zu den Schätzen der Bibliotheken Roms, ist er hiezu gewiß am Meisten geeignet.

Dem Werke sind zwei Appendices beigegeben; der erste enthält eine Urkundensammlung zur Geschichte der congregatio de emendatione Gratiani, die Namen der von Pius V. zu Mitgliedern ernannten Cardinäle und Doctoren, die Normen, nach welchen sie sich bei der Emendation zu richten hatten, mehrere Actenstücke, und die Correspondenz einzelner Gelehrten mit dem römischen Stuhle. S. 1—37.

Der zweite Appendix enthält einen Quellenindex zu Gratian, in welchem die Concordanz der einzelnen Capitel verschiedener Sammlungen, als der dem Anselm von Mailand gewidmeten, der des Regino, des Burchard von Worms, des Anselm von Lucca, der collectio tripartita, des Decretes des Pseudo-Ivo, der Panormie des Ivo, der collectio Caesaraugustana mit den einschlägigen Stellen des gratianischen Decrets verzeichnet ist.

Referent bedauert, daß der Verfasser von der dem Anselm von Mailand gewidmeten Sammlung, und der collectio Caesaraugustana nur die ersten vier Bücher vergleichen konnte. Ueber den Nutzen dieses Index hat sich der Verfasser selbst so ausgesprochen:

Verum tamen de indicis utilitate satis multa. Quae res multo jucundior nobis extitit, animumque taedio fatigatum refecit non raro ac recreavit, haec est, quod ex notra hac industria quasi novo quodam lumine perdifficilis ac subobscura illa controversia, quae de singularum collectionum origine ac cum ceteris nexu tamdiu viget, non parum illustratur.

Si ceteri nobis multo sapientiores id perficere non contenderunt, ea forsitan causa fuit, quod index illis, deerat, in quo primo veluti intuitu cernerent in quibusnam canonum collectionibus quodlibet copitulum occurrat.

Quare qui nobis tot tantasque peperit utilitates, eumdem sperare juvat ceteris etiam hujus facultatis studiosis neque ingratum neque inutilem futurum.

Referent kann nur beifügen, daß der Verfasser durch die schwierige und mühevolle Anfertigung dieses Index das

Verständniß der Geschichte des kanonischen Rechtes befördert, und den Ueberblick der Concordanz der verschiedenen Sammlungen sehr erleichtert habe.

Werke, wie das vorliegende, welches größtentheils das Ergebniß einer Reihe bisher undurchforschter Quellen ist, und die Beschreibung einer Menge von Handschriften enthält, welche bisher theils nicht genug beachtet wurden, theils ganz unbeachtet geblieben waren, sind in unserer Zeit sehr selten geworden, um so mehr verdanken wir deßhalb den Talenten und dem Fleiße des Verfassers, dessen Arbeiten sowohl durch den Werth des Inhaltes für sich einnehmen, als durch Neuheit und Manchfaltigkeit überraschen.

Möchte der Verfasser, mit diesem Wunsche schließt Referent die Anzeige dieses Werkes, sich bewogen fühlen, aus den von ihm beschriebenen Handschriften die vollständigen Sammlungen des Anselm von Lucca und Cardinal Laboraus dem Drucke zu übergeben, und diesen Sammlungen auch noch die des Cardinal Deusdedit anzureihen, da ihm die von den Gebrüdern Ballerini beschriebenen Handschriften dieser Sammlung, welche auch der Herausgeber der wenigen bis jetzt hievon gedruckten Fragmente benützt hat, (Borgia del dominio temporale della sede apostolica nelle due Sicilie, Roma 1789), gewiß zu Gebote stehen dürften.

Friedrich Kunstmann.

I. Die heil. Schrift des alten Testaments. Dritten Theiles erster Band, welcher die Psalmen enthält. Herausgegeben von Thadd. Ant. Dereser und J. Mart. Aug. Scholz. Dritte von D. Scholz besorgte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1836.

II. Die heil. Schrift des alten und neuen Testaments. Dritter Theil. Zweite Abtheilung, welche die Sprüche Salomons, den Prediger, das Hohelied, das Buch der Weisheit und den Ecclesiasticus von Jesus Sirach enthält. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert von Joseph Franz Allioli, der Theologie Doctor, königl. bayer. geistlichen Rathe und Domcapitular zu Regensburg. Nürnberg 1836.

III. Die heil. Schriften des alten Testaments, nach dem Grundtexte und der lateinischen Vulgata, mit erklärenden Sachparallelstellen von Leander van Eß, der Theologie Doctor. Zweiter Theil. Sulzbach 1836.

Während das erstgenannte Bibelwerk eine Uebersetzung und Erklärung des biblischen Grundtextes gibt, durch häufige Rücksicht auf die Abweichungen der Vulgata von demselben mit der in vieler Hinsicht wichtigen Auffassung dieser letzteren bekannt macht, und auf der Grundlage des Urtextes zugleich in das richtige und kirchliche Verständniß

derselben einzuführen sucht; befolgt das zweite, für ein etwas weniger gebildetes Publicum bestimmt, mit Recht den umgekehrten Weg, und gibt die Uebersetzung und Erklärung der Vulgata mit angemessener Berücksichtigung des Grundtextes, und in zweifelhaften Fällen aus diesem das richtige Verständniß schöpfend. Beide wirken demnach von verschiedenen Seiten ausgehend, und in verschiedener Richtung, auf denselben Zweck hin, auf gründliches und kirchlich-richtiges Verständniß der heiligen Schrift, und sind darum im Allgemeinen gewiß nur als erfreuliche zeitgemäße Erscheinungen zu bezeichnen. Daß indessen erstere Arbeit den Vorzug verdiene, wenn nach wissenschaftlich exegetischem Werthe, oder nach eigentlicher Förderung des gründlichen Bibelverständnisses gefragt wird, begreift sich aus ihrer vorberührten Anlage und Richtung wohl schon von selbst. Gegenwärtige Anzeige will jedoch nicht eine nähere Beurtheilung beider Werke und ihres gegenseitigen Verhältnisses geben, und bezieht sich rücksichtlich des erstern nur auf das, was im vorigen Jahrg. der Q.Sch. S. 136 über andere Theile desselben Werkes gesagt wurde, um es im Allgemeinen auch für diesen geltend zu machen. Was aber insbesondere die Uebersetzung und Erklärung der Psalmen in diesem Bibelwerke und das Verhältniß der vorliegenden dritten Ausgabe zur zweiten betrifft, so genüge vorläufig des Hrn. D. Scholz eigene Erklärung, die sich dahin ausspricht, daß in der Uebersetzung aus dem hebräischen Texte der Parallelismus des Originals möglichst nachgebildet, dagegen in dem Silbenmaaße, weil hier nicht mehr von Nachahmung des Originals die Rede seyn könne, manches zufällig ausgedrückt

sey; daß in den Anmerkungen, welche überall die in der Vulgata befindlichen Abweichungen vom Urtexte berücksichtigen und beurtheilen, nächst dem Wortsinne auch der von der Kirche hineingelegte erörtert werde; daß endlich unzählige fremdartige Ideen, welche von jeher an einzelne Stellen geknüpft worden, weggelassen, und die in der zweiten Auflage vorgetragenen Vermuthungen über die Verfasser und die historische Beziehung einzelner Psalmen nur dann stehen geblieben seyen, wenn nichts Sicheres an deren Stelle gesetzt werden konnte. Rücksichtlich des Allioliſchen Bibelwerkes kann sich hier füglich auf die treffliche Beurtheilung bezogen werden, welche der selige Hr. Prof. D. Herbst im obgenannten Jahrg. der Q.Sch. S. 169 ff. über dasselbe abgegeben hat, und welche auch auf die vorliegende Abtheilung desselben ihre Anwendung findet. Was endlich die an dritter Stelle genannte Bibelübersetzung betrifft, so hat Hr. D. L. v. Eß durch die nunmehrige Vollendung des zweiten Theiles derselben einer langgehegten Erwartung einmal entsprochen. In der Voraussetzung, daß gleich seinen übrigen bibliſchen Leistungen auch diese im Allgemeinen einer zuvorkommenden Aufnahme sich erfreuen werde, wollen wir, statt einer nähern Beurtheilung derselben, vorläufig nur die Bemerkung mittheilen, welche ihr der gelehrte Hr. Verfasser selbst vorausschickt: „Es erscheint hier der zweite und letzte Theil meiner Uebersetzung des alten Testamentes, nach dem Grundtexte und nach der Vulgata, nach der unter Katholiken gewöhnlichen Folge der Bücher. An der Durchsicht und Uebereinstimmung des ersten Theils mit diesem zweiten Theile wird unabläßig fortgearbeitet, und derselbe in kurzer

Zeit druckvollendet seyn. Die Gründe, welche mich veranlaßt haben, eine vollständige Uebersetzung der Vulgata zu der grundtextlichen hinzuzufügen, werde ich in der Vorrede mittheilen. Gleichzeitig mit dem ersten Theile wird eine besondere Ausgabe erscheinen, welche bloß die Uebersetzung nach dem Grundtexte enthält, nach der unter Nichtkatholiken gewöhnlichen Folge der Bücher."

Welte.

Lehrbuch der Patrologie. Für academische Vorlesungen von D. Johann Nepomuck Locherer, Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Gießen. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1837. gr. 8. VIII und 224 Seiten. 1 fl. 30 kr.

Patristische Studien sind in der christlichen Kirche uralt, schon von Cyprian wissen wir, wie er stets von seinem Diener die Werke Tertullians mit den Worten verlangte: „da magistrum," und im vierten Jahrhunderte verschönerten die edlen Freunde Basilius der Große und Gregor von Nazianz ihren anachoretischen Aufenhalt an den Ufern des Pontus Euxinus durch das Studium der Werke des großen Origines, welchen Studien die schätzenswerthen Philokalien ihren Ursprung verdankten. Abgesehen von allem dogmatischen Interesse, welches nach katholischer Betrachtungsweise zu solchen Studien unabweisbar auffordert, war es offenbar auch das in solchen Studien liegende bildende Element, was

die alten Lehrer und Diener der Kirche bestimmte, die Werke ihrer Vorgänger zu studiren, um so mehr, als in jenen früheren Jahrhunderten der Kirche öffentliche theologische Bildungsanstalten zu den Seltenheiten gehörten, deren nur einzelne Kirchen, wie Alexandrien, Antiochien und eine Zeit lang Cäsarea in Palästina sich rühmen konnten. Solchen Mangel mußte dann die selbsteigene Bildung durch Lectüre der patristischen Werke ersetzen.

Aber nicht bloß als Bildungsmittel wurden die patristischen Studien betrachtet und angesehen, vielmehr stellte sich aus der ganzen katholischen Betrachtungsweise mit Nothwendigkeit eine zweite hohe Bedeutung solcher Studien heraus — ihre dogmatische Wichtigkeit. So wurde z. B. schon auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus 431 gegen Nestorius die alte orthodoxe Lehre aus den Schriften der Väter, besonders des Athanasius, Basilius des Großen, der beiden Gregore, des Cyprian, Ambrosius und Anderer erhoben und dargestellt, und daß noch jetzt stets eine Constructionsweise des dogmatischen Beweises auf Patristik basirt ist, weiß Jeder, dem die katholische Dogmatik nicht völlig unbekannt ist.

Aber die genannten beiden Gesichtspuncte, die zu patristischen Studien auffordern, sind nicht die einzigen, welche solche Studien uns nahezulegen, und darum der Patrologie als der Lehre von den Kirchenvätern eine Stelle im Gebiete der christlichen Theologie zuzuweisen geeignet sind. Ohne ins Einzelne einzugehen und die Stellung der Patrologie in der christlichen Theologie allseitig verzeichnen zu wollen, machen wir nur darauf aufmerksam, daß die Patrologie als

Unterbau der Dogmengeschichte betrachtet werden muß, welche Bedeutung sie auch in den Augen derer behält, welche die eigentliche dogmatische Wichtigkeit der Kirchenväter mit der ganzen Lehre von der Tradition negiren, dagegen die dogmenhistorische gerne und bereitwillig anerkennen. Auf zwei Säulen ruhet die ganze Dogmengeschichte, die eine ist die Patrologie, die andere die Synodik. So lange diese beiden Säulen nicht fest gegründet sind, kann auch keine ersprießliche Dogmengeschichte gewonnen werden. Und daß gerade für diese beiden Disciplinen unter uns deutschen Katholiken seit mehren Decennien wenig geschehen sey, ist eine unläugbare aber traurige Thatsache. Die einzelnen Handbücher der Patrologie, die von deutschen Katholiken seit des verdienstvollen Lumpers Tode erschienen sind, haben diesem Mangel nicht gesteuert, wie wir bei aller Bereitwilligkeit, ihre Verdienste anzuerkennen, unverholen gestehen müssen. Ja vor noch nicht gar langer Zeit waren gründliche patristische Studien eigentlich perhorrescirt und als baares Zeitverderbniß nur in die Studierstube steifer Pedanten verwiesen. Noch härter erging es der Synodik; was nicht gelegentlich an dürftigen Nachrichten in den kirchenhistorischen Compendien über dieses Feld des Wissens mitgetheilt ward, blieb der Mehrzahl der damaligen Theologen eine terra incognita. So konnte es auch nicht anders kommen, als daß auch die Dogmengeschichte größtentheils brach lag, es fehlte ihr der nöthige Unterbau. Aber der Sinn für gründliche historische Studien konnte wohl auf einige Zeit geschwächt, aber nicht völlig unterdrückt werden. Wie bei andern Wissenschaften, so hat sich auch in der

Theologie die historische Schule wieder Geltung zu verschaffen gewußt, und bei allen theologischen Facultäten und Lehranstalten sind Kirchengeschichte, Patrologie, Synodik und Dogmengeschichte in den Kreis der vorgezeichneten und vorgeschriebenen Disciplinen aufgenommen worden, wenn auch nicht überall jedem einzelnen dieser Fächer besondere Vorlesungen zugetheilt werden konnten. Da nun auf solche Weise an mehreren deutschen katholischen und protestantischen theologischen Facultäten der Patrologie besondere Aufmerksamkeit in neueren Zeiten wieder gewidmet ward, ist auch neues Erblühen gediegener patristischen Studien zu hoffen und zu erwarten. Zu solchen Studien einzuleiten, selbe anzubahnen und zu empfehlen, ist Aufgabe und Zweck der Vorlesungen über Patrologie, und solche academische Vorträge zu erleichtern, war bei vorliegendem Werke die edle Absicht des kürzlich verstorbenen Professors Locherer zu Gießen.

Aus dem bisher Gesagten haben wir aber bereits Einen Gesichtspunct gewonnen, nach welchem wir jedes patrologische Lehrbuch oder Handbuch beurtheilen müssen: es soll einen Unterbau für Dogmengeschichte bilden.

Es ist aber dieß nicht die einzige Anforderung, welche wir an die Patrologie zu machen uns für berechtigt halten, vielmehr erwarten wir von ihr noch manches Andere, worüber wir uns in Kürze aussprechen wollen, bevor wir zur eigentlichen Beurtheilung des Locherer'schen Werkes übergehen; denn haben wir unsere Anforderungen an die Patrologie aufgestellt, so haben wir zugleich auch den Maßstab offen

dargelegt, den wir bei Beurtheilung eines patrologischen Lehrbuches anlegen.

Wie die Patrologie der Unterbau für Dogmengeschichte seyn soll, so soll sie auch zweitens der literär-historische Ausbau der Kirchengeschichte seyn. Wir sind gewiß darüber einig, daß es Aufgabe der Kirchengeschichte ist, jede Zeit und Epoche in einem lebenskräftigen Bilde zu schildern, oder das ganze volle kirchliche Leben nach allen seinen Beziehungen in treuen Abbildern zu verzeichnen. Ist dieses unbestritten richtig; so genügt die Geschichte der bloß äußeren Schicksale und Erlebnisse der Kirche nun und nimmermehr, so wenig als gegenwärtig die Staaten- und Länderkunde bei jener verschollenen äußerlichen Manier sich noch befriedigen kann, welche Alles gethan zu haben glaubte, wenn sie die Gränzen, Gebirge, Seen, Hauptstädte und Einwohnerzahl eines Landes mit ängstlicher Genauigkeit angab. Das staatliche, bürgerliche, sittliche und religiöse Leben eines Volkes, seine Kultur und Gesittung und Alles, was dazu, als zum eigentlichen Leben gehört, wollen wir jetzt von Handbüchern der Staaten- und Länderkunde erfahren, und beruhigen uns nicht mehr mit den todten Zahlen und Namen. Aehnlich in der Kirchengeschichte. Darum ergehet an diese die unabweisliche Anforderung, jede Zeit auch nach ihrem wissenschaftlichen Charakter zu schildern, die Literärgeschichte oder das wissenschaftliche Leben jeder Epoche darzustellen. Aber was die kirchenhistorische Vorlesung oder das kirchenhistorische Handbuch in dieser Beziehung geben kann und soll, können nur die Resultate dessen seyn, was von rechtswegen die Patrologie zu behandeln hat. In dieser

letztern muß sich das wissenschaftliche Leben jeder Zeit in vollendeteren und vollständigeren Bildern abspiegeln und darstellen, und darum muß die Patrologie literär-historischer Ausbau der Kirchengeschichte seyn.

In dieser Beziehung ist sie besonders Geschichte der speculativen Theologie oder christlichen Philosophie. Wie nämlich der ganze Entwickelungsprozeß der Philosophie überhaupt in den Systemen der größten, epochemachenden Denker als in seinen bedeutungsvollsten, den ganzen Verlauf aufklärenden Puncten sich markirt, und nur durch Kenntnißnahme dieser Entwickelungsmomente das Eindringen in die Geschichte der Philosophie für die Nachwelt möglich ist; so ist die ganze Entwickelung der christlichen Religionswissenschaft und der christlichen Philosophie in den literarischen Arbeiten der großen Kirchenschriftsteller wie in ihren Grundlinien verzeichnet, und dieser ganze Entwickelungsverlauf läßt sich von dem nicht begreifen, dem nicht die Bekanntschaft mit diesen großen Kirchenschriftstellern die Stadien zeigt, in denen diese Entwickelung vor sich ging. Deßhalb ist es Aufgabe der Patrologie nachzuweisen, wie bei der Unveränderlichkeit des göttlich gegebenen Glaubenskernes die Auffassung und Darstellung des Glaubensgehaltes immer mehr von der reinhistorischen Form zur philosophischen oder speculativen sich fortentwickelt habe.

Endlich muß die Patrologie der biographische Ausbau der Kirchengeschichte seyn. Sie führt uns eine Galerie der ausgezeichnetesten Lehrer der Kirche vor Augen, deren ganzes Leben mit dem Leben und den Begebnissen ihrer Zeit überhaupt vielfach verschlungen und verwachsen ist, in

deren Schicksalen deßhalb sich die Geschichte ihrer Zeiten reflectirt und in concreto anschaulich darstellt. Nun muß freilich auch die Kirchengeschichte dieser ausgezeichneten Lehrer und Häupter der Kirche bei verschiedenen Veranlassungen erwähnen, sie wird z. B. des heil. Athanasius nicht bloß in der Darlegung der arianischen Streitigkeiten, sondern auch bei der Geschichte der Gelehrsamkeit und des Mönchthums gedenken, aber das volle Bild dieses Mannes und die zusammenhängende Geschichte seines vielverschlungenen Lebens wird erst von der Patrologie gegeben, und so wird diese selbst zum biographischen Ausbaue der Kirchengeschichte. Wer einsieht, von welch' hoher Bedeutung für das Verständniß einer Zeit es ist, die Männer, welche ihre Zeit trugen und ihr vorleuchteten, in ihrem eigenen Leben bis ins Kleinere hinaus kennen zu lernen und in ihrem Geschicke den ganzen Charakter ihrer Zeit zu lesen, dem wird auch die hohe Bedeutung nicht entgehen, welche wir der Patrologie als einer Biographiengalerie beimessen.

Schreiben wir aber der Patrologie aus den angegebenen Gründen solche Wichtigkeit zu; so muß uns auch jedes Werk, welches das Studium dieser theologischen Disciplin fördert, willkommen seyn, und zwar in dem Grade, als es den, wie uns dünkt, gegründeten Anforderungen an jedes patrologische Handbuch oder Lehrbuch entspricht.

Wenn überhaupt für academische Vorträge zweckmäßige Compendien oder Lehrbücher nützlich erachtet werden; so stellt sich doch bei wenigen anderen theologischen Disciplinen die Nothwendigkeit solcher Grundlage des mündlichen Vortrags dringender heraus, als gerade bei der Patrologie. Die Menge

der hier zur Sprache kommenden patristischen Schriften, die Verschiedenheit, manchmal sogar Sonderbarkeit ihrer Titel, die Fremdheit der Sprache, die Verschiedenheit der Ausgaben und was dergleichen Puncte mehr sind, Alles dieses erschwert dem Zuhörer die feste Auffassung oder Notirung des mündlichen Vortrages, und macht ihm deßhalb ein gedrucktes Lehrbuch äußerst erwünscht. Ein solches Lehrbuch zum Behufe academischer Vorlesungen soll nun auch die vorliegende letzte Schrift des seligen Locherer seyn; — wie weit sie ihrem Zwecke entspreche und ihre Aufgabe erfülle, darüber möge das Folgende entscheiden.

Der eigentlichen Patrologie schickt der Verfasser eine Einleitung in zehn Paragraphen voraus, worin er sich über die Bedeutung des Wortes Kirchenvater, über den Unterschied der Ausdrücke: Kirchenvater, apostolischer Vater, Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller ausspricht, dann den Werth der Schriften der Kirchenväter angibt, hierauf Begriff, Umfang und Aufgabe der Patrologie selbst bestimmt, die Criterien für Beurtheilung der ächten Werke der Väter und die Grundsätze ihrer Würdigung aufstellt, die Gränzen der Periode der Kirchenväter bestimmt, endlich die Literatur der Patrologie und die Sammlungen patristischer Werke nahmhaft macht.

Das Werk selber aber zerfällt in sechs Hauptstücke, von denen je eines einem Jahrhunderte der patristischen Literatur zugewiesen ist; in einem besondern Anhange werden dann die Kirchenschriftsteller der folgenden sechs Jahrhunderte (7—13.) abgehandelt. Legen wir nun den im Vorhergehenden

aufgestellten Maßstab an vorliegendes Werk an; so können wir

1stens nicht verhehlen, daß der Freund der Dogmengeschichte hier nur selten Befriedigung finden könne, in der Regel wird ihm nichts geboten, als der Titel der patristischen Schriften, selbst ganz merkwürdige und bedeutungsvolle Schwingungsknoten in der Entwickelung des kirchlichen Bewußtseyns werden mit Stillschweigen übergangen. Freilich könnte man sagen: weitläufige Auszüge aus patristischen Schriften überschreiten die Gränzen eines Compendiums, was doch vorliegendes Werk seyn soll, und nur solche Auszüge, wie sie etwa Lumper und Rösler geliefert haben, können für den, der die Schriften der Väter nicht selbst studiren kan, Surrogate dieses Studiums und Hülfsmittel zum Ueberblicke der dogmengeschichtlichen Entwickelung seyn. Was aber hier das Lehrbuch zu liefern nicht im Stande ist, das ist Aufgabe des mündlichen Vortrags, der solche Lücken ausfüllen muß. Daß Recensent solche Auszüge von vorliegendem Werke auch gar nicht erwartet habe, wird ihm Jeder gerne glauben, der die in Rede stehende Schrift selbst einmal zu Handen gehabt hat, oder im Anfange unserer Anzeige nach ihrer Seitenzahl sieht. Bei solcher Kürze kann wenig gegeben werden. Aber daß gerade diese Form gewählt ward, können wir nicht billigen. Das Lehrbuch muß den Leser mit dem allgemeinen Inhalte der patristischen Schriften und mit den dogmenhistorischen Hauptstellen, die sich in denselben befinden, bekannt machen, und das Lehrbuch muß dieß um so mehr thun, als der Zuhörer von dem mündlichen Vortrage weit leichter das rein Historische

auffaßt, als die Darlegung des Lehrbegriffes eines Mannes und die Entwickelung des Hauptinhaltes seiner Schriften. Und gerade die Hauptstellen sollten stets je in der Ursprache angegeben seyn, das aber kann am leichtesten das Lehrbuch thun, — nicht der mündliche Vortrag. Und sollte auch dieß nicht geschehen, so mußte doch auf die für die Dogmengeschichte wichtigsten Schriften und Stellen der Kirchenväter ganz besonders hingewiesen, und recht ausdrücklich auf sie aufmerksam gemacht werden. Selbst allgemein kirchenhistorische Handbücher haben in dieser Beziehung reicheren Inhalt, als vorliegende Patrologie, und gerade die vom seligen Locherer verfaßte Kirchengeschichte ist reich an dogmengeschichtlichen Notizen.

Wir verlangten

2tens von der Patrologie, sie müsse literär-historischer Ausbau der Kirchengeschichte seyn. Damit meinen wir gewiß mehr, als eine Herzählung der Schriften jedes Kirchenvaters mit ihren Titeln, wir meinten, es sey Aufgabe der Patrologie, den Gang der Religionswissenschaft zu verzeichnen, jedes Jahrhundert der kirchlichen Literatur zu charakterisiren, es mit dem vorhergehenden und folgenden zusammenzuhalten, seinen eigenthümlichen Werth, so wie die eigenthümliche Gestalt seiner Literatur kund zu thun, die Fortschritte namhaft zu machen, welche die Wissenschaft in dieser Zeit gemacht hat, und die Gründe anzugeben, aus denen sich die christliche Wissenschaft bald gehoben, bald gesenkt hat, und was dergleichen mehr ist. Die Patrologie muß ja, wenn sie recht betrieben und begriffen wird, nothwendig auch Literärgeschichte werden, und dieß hat auch

unser Verfasser selber eingesehen und gefühlt, sonst hätte er bloß den Kirchenvätern, nicht auch den sogenannten Kirchenschriftstellern die Spalten seines Werkes geöffnet.

Dennoch haben wir gerade in dieser Beziehung die meiste Veranlassung zu gegründetem Tadel. Nur das apostolische und das vierte Jahrhundert sind nach ihrem allgemeinen Charakter wenigstens in Grundlinien ordentlich geschildert und die Gründe; namhaft gemacht, welche diesen Jahrhunderten gerade diesen wissenschaftlichen Charakter aufprägten. Aber was soll es heißen, wenn der Verfasser in den Vorerinnerungen zum zweiten Jahrhundert nichts Anderes sagt, als: in diesem Jahrhunderte haben die Apologeten gelebt? Und doch fallen literarisch so bedeutende Männer, wie Justin der Martyr, Athenagoras, Clemens der Alexandriner und Tertullian in diese Zeit. Eine Zeit, die solche Männer zählt, läßt sich mit den genannten Worten allein nicht schildern. Allerdings war Justin ein Apologet, aber was wir am meisten an ihm als einem christlichen Gelehrten verehren, ist nicht die Thatsache, daß er zwei Apologieen geschrieben hat, es ist vielmehr seine großartige Ansicht von dem goldenen Faden des λόγος σπερματικὸς, der sich durch die ganze Weltgeschichte hindurchziehe, seine Hineinsicht in den Zusammenhang der Zeiten unter einander und Christi mit den Zeiten; und aus diesem fließend ist es seine edle Würdigung der Philosophie, und seine practische Verbindung der Weltweisheit mit der Gottesweisheit, so wichtig für die christliche Literatur in einer Zeit, die in ihrer Perhorrescenz alles Heidnischen leicht auf nachtheilige Extreme kommen konnte, und in Einzelnen auch kam. Das bildet die Be-

deutsamkeit des heil. Justinus in der christlichen Literärgeschichte, und hierauf hätte schon in der Charakteristik des Jahrhunderts überhaupt, wie insbesondere in dem Paragraphen, der von diesem großen Manne handelt, die nöthige Rücksicht genommen werden sollen.

Bei Gelegenheit des heil. Justinus erwähnt Locherer auch des Briefes an Diognet mit den Worten: „Ob der Brief an Diognetus den Justinus zum Verfasser habe, läßt sich nicht bestimmen; er ist aber seines Namens allerdings würdig.“ Das ist Alles, was wir über diesen klassischen und interessanten Brief erfahren, und doch hätte schon dieser Brief allein den Verfasser bestimmen sollen, uns eine ganz andere Charakteristik des zweiten Jahrhunderts zu geben, als er gethan hat, so wie derselbe Brief in einer christlichen Literärgeschichte, und darum auch in der Patrologie unmöglich so fast gänzlich übergangen werden durfte. Abgesehen auch davon, daß sich Locherer auf Beantwortung der kritischen Frage, ob Justin Verfasser dieses Briefes sey oder nicht, so ganz und gar nicht einläßt, hätte er doch die wichtige Stellung dieses Briefes in der Geschichte der christlichen Literatur bemerklich machen sollen. Wir stellen den Brief an Diognet an das Ende des apostolischen Zeitalters — die Gründe, warum, kennt Jeder — und so steht uns denn derselbe an der Gränzscheide zweier Zeiträume der christlichen Literatur, seiner Abfassungszeit nach den Schriften der apostolischen Väter, seiner speculativen Manier nach der spätern Zeit zugehörig, ein würdiger Vorgänger für Justin, Athenagoras, Clemens von Alexandrien.

Ebenso wenig ist dem heil. Athenagoras sein Recht

widerfahren. Dadurch, daß er unter den Kirchenvätern den ersten philosophischen Beweis für die Einheit Gottes geliefert, zuerst eine speculative Trinitätslehre und das nicht ohne philosophisches Talent entwickelt hat, dadurch, daß er mit allen Waffen des Scharfsinns die christliche Auferstehungslehre gegen die Angriffe der Zeitphilosophie in Schutz nahm, gerade dadurch hat er sich einen so bedeutenden Anspruch auf eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der christlichen Literatur erworben und verdient, und diesem seinem gerechten Anspruche hat unser Verfasser nicht Genüge geleistet. Der historisch gegebene christliche Glaube mußte philosophisch erfaßt und philosophisch festgehalten und gerechtfertiget werden, wenn er nicht dem Spotte eines Crescens, Lucian, Celsus und Consorten unterliegen sollte. Und das hat Athenagoras gethan, hat mehr und gediegener, als irgend einer seiner Vorgänger die innere Vernünftigkeit des Christenthums nach den Bedürfnissen und der Bildung seiner Zeit nachgewiesen und herausgestellt, deßhalb darf auch der Patrolog von diesen seinen Verdiensten nicht schweigen.

Tertullians Bedeutung in der Geschichte der christlichen Literatur kann nur dann begriffen werden, wenn wir seine realistische Richtung im Verhältniß und Gegensatze zur idealistischen Richtung theils der Gnostiker, theils der Alexandriner betrachten und erwägen, die Stellung Tertullians zu seiner Zeit muß dargelegt und aufgefaßt werden, dann erst läßt sich dieser wichtige Mann und Gelehrte würdigen. Aber nach diesem suchen wir umsonst in vorliegendem Werke, es gibt uns nur Tertullians Biographie und ein Verzeichniß seiner Schriften mit kurzer Angabe

ihres Inhalts, wobei wir es ungerne vermißten, daß Locherer die Schriften Tertullians nicht in die zwei Perioden seines Lebens, die vormontanistische und montanistische eingetheilt hat, was doch für solche Theologen, die erst zur Lectüre Tertullians hinzutreten wollen, nöthig gewesen wäre.

Und wie bei den genannten Männern ihre literärhistorische Stellung und Wichtigkeit nicht gehörig hervorgehoben und ans Licht gestellt ist, so noch bei Andern, deren Aufzählung im Einzelnen wir füglich übergehen können. Aber das können wir noch in Betreff der Anforderungen, die an die Patrologie als an den literärhistorischen Ausbau der Kirchengeschichte gemacht werden, nicht verschweigen, daß der Verfasser Manches zu leicht und obenhin genommen, Manches ganz übergangen hat, was nicht fehlen durfte. So ist z. B. der Brief Barnabä geradezu für unächt erklärt, und als Gewährsmann für diese Behauptung Hieronymus (de vir. ill.) angeführt. Aber es sagt in der bezüglichen Stelle Hieronymus ausdrücklich: Barnabas Cyprius qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolus ordinatus, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Demgemäß hält Hieronymus offenbar den Barnabas wirklich für den Verfasser dieses Briefes, sagt aber dann weiter, dieser Brief sey nicht in den Kanon aufgenommen, und nur diese Bedeutung kann hier in diesem Zusammenhange der Ausdruck inter apocryphas haben. Denn wäre Hieronymus der Ansicht gewesen, Barnabas habe wohl einen Brief geschrieben, aber der jetzt unter seinem Namen bekannte sey von diesem verschieden, so hätte er sich anders ausdrücken

müssen. Ohne aber weiter darauf einzugehen, ob Valesius mit seiner Erklärung der Worte ἐν τοῖς νόθοις bei Euseb. H. E. III, 25. zu Gunsten der Autorschaft des Barnabas Recht habe, wollten wir mit dem Gesagten nur das bemerken, unser Verfasser habe nur im Sturmschritte den Barnabas von seiner Stelle als Autor dieses Briefes verdrängt, ohne seine rasche That gehörig motivirt zu haben, und ohne den Leser durch Vorlegung der Gründe und Gegengründe in den Stand zu setzen, über die Rechmäßigkeit dieses Verfahrens nur einigermaßen urtheilen zu können. Umgekehrt hat es der Verfasser bei den Schriften einiger anderen Väter gemacht, hat die Zweifel, die Einzelne gegen die Aechtheit einzelner Werke, wenn auch nicht mit nachhaltigem Erfolge (z. B. Semler gegen des Irenäus Werk adversus haereses) vorgebracht haben, nicht erwähnt, so daß man vermuthen müßte, die Aechtheit dieser Werke stehe so unerschütterlich fest, daß noch nicht einmal Jemand gewagt habe, selbe in Frage zu stellen. Solches Verschweigen hat aber besonders den Nachtheil, daß der nicht genau Unterrichte, wenn er nachmals die Bedenklichkeiten erfährt, die doch gegen solche Werke erhoben worden sind, leichtlich Argwohn an die Stelle der Kritik treten läßt.

Mit derselben, keinen Zweifel berücksichtigenden Gewißheit hat sich der Verfasser auch über andere Puncte ausgesprochen, die, wenn auch nicht besonders wichtig, doch nicht so entschieden sind, als der Text vorliegender Schrift uns glauben ließe, z. B. daß gerade das Jahr 115 das Todesjahr des heil. Ignatius von Antiochien gewesen sey, daß Tertullian

vor seiner Bekehrung zum Christenthum das Amt eines Sachwalters bekleidet habe u. dgl.

Was 3tens das Verhältniß dieses Lehrbuches zu den Anforderungen an die Patrologie als an den biographischen Ausbau der Kirchengeschichte betrifft, so ist hierüber nicht viel zu erwähnen nöthig. Die Hauptdata aus dem Leben eines jeden Kirchenvaters sind gegeben, zuweilen auch solche einzelne Umstände aus seinen Thaten und Schicksalen angeführt, die den Mann treffend und kurz charakterisiren. Daß Locherer den heil. Epiphanius einen Mann von beschränkten Kenntnissen nennt, wird wohl ein unwillkührliches Versehen seyn, indem der Verfasser ohne Zweifel schreiben wollte, ein Mann von nicht gar scharfem Urtheil. Ebenso ist es ein Versehen, wenn über Theodoret von Cyrus gesagt wird, er selbst sey von der fünften allgemeinen Synode mit dem Anathem belegt worden, Locherer selbst gibt ja in seiner Kirchengeschichte Bd. 6. S. 148 hierüber das Richtige an. Andere kleinere Fehler, wie z. B. S. 168 die Uebersetzung von ὁμοούσιος durch gleichwesentlich statt gleichwesenhaft, und einige noch geringfügigere Sachen wollen wir übergehen.

Sollen wir im Allgemeinen über die Nützlichkeit dieses Lehrbuches der Patrologie ein Urtheil fällen, so geht dieß dahin, daß es für den, der kein größeres patrologisches Werk besitzt, und auch für Zuhörer patrologischer Vorlesungen brauchbar sey, um daraus die biographischen Hauptnotizen, die Titel der Werke jedes Kirchenvaters, zuweilen eine summarische Angabe des Inhalts, die vorzüglichsten Ausgaben und die wichtigste Literatur über jeden Vater kennen zu lernen. Doch sind weder die Ausgaben vollständig aufgezählt und nach

ihrem Werthe gewürdigt, noch weniger die betreffende Literatur überhaupt nur mit Annäherung an Vollständigkeit angegeben. Wer schon Locherers Handbuch der Kirchengeschichte besitzt, dem ist vorliegendes Werk entbehrlich, da er dort Alles in reichlicherem Maße noch findet, als hier, denn es trifft in gegenwärtigem Falle das Gegentheil von unserer Anforderung an die Patrologie: zweifacher Ausbau der Kirchengeschichte zu seyn, ein. Die Kirchengeschichte Locherers enthält das Ausführlichere, das Lehrbuch der Patrologie ist nur Auszug, dessenungeachtet dürfte Manchem vorliegendes Werk um so mehr eine nicht unerfreuliche Erscheinung seyn, als wir an Lehrbüchern der Patrologie so ganz arm sind, und von den vorhandenen jedes seine besonderen Fehler hat.

Hefele.

---

1) Das christliche Leben, nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt für höhere Unterrichtsanstalten und gebildete Christen überhaupt. Von D. Jos. Beck. Hannover 1836. gr. 8. S. XI und 96. Pr. 6 gGr.

2) Christkatholisches Religionsbuch. Zunächst zum Gebrauche für die höhern Klassen der Gymnasien von D. Jos. Gläser. I. Theil. Glaubenslehre, mit dem besonderen Titel: Handbuch zur katholischen Glaubenslehre. Regensburg 1834. 8. S. 10 und 200. Pr. 54 kr.

3) Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre. Von Godehard Outrup. 7. Aufl. Hannover 1836. kl. 8. S. 2 und 222. Pr. 20 kr.

Alle drei hier angezeigten und mit Genehmigung der geistlichen Obrigkeit herausgegebenen Werkchen bezwecken Eines — erfolgsamen Unterricht in der christkatholischen Religion, und sind deßhalb hier zusammengestellt. Nur die zu Unterrichtenden sind verschieden und verursachen deßwegen eine ebenfalls, durch die Ungleichheit des Standes und Zweckes ihrer Bildung bedingte verschiedene Vortrags- und Darstellungsweise der Religionswahrheiten. Während No. 3. Katechumenen des christlichen Volkes vor sich nimmt, fassen die zwei ersten Lehrbücher schon eine geistig ausgebildetere Jugend, und auch zur Selbstständigkeit entlassene Christen ins Auge.

1) No. 1. ist der zweite Theil des vom Herrn Verfasser angekündigten Lehrbuches der christlichen Religion, wovon der erste Theil, oder die Glaubenslehre, schon früher in der Q.Sch. Jahrg. 1836. 3. H. angezeigt wurde. In diesem zweiten Theile gibt er die christliche Sittenlehre nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, welche freilich, außer der Lehre von den Sacramenten und der Angabe der fünf Kirchengebote, mehr nur angedeutet, als in ihrem eigenthümlichen Einflusse auf die Sittenlehre deutlich hervorgestellt und in Verbindung gebracht sind. Die gut gewählten und zweckmäßig nicht bloß angezeigten, sondern auch ausgehobenen Schriftstellen, in den Anmerkungen, kommen hier eini-

germaßen zu Hülfe. Im Uebrigen verfolgt der Herr Verfasser seine Absicht, eine selbstständige Ueberzeugung von den Religionswahrheiten im Bewußtseyn des Jünglings zu begründen, und den in jeder Sittenlehre eingeschlossenen Sachzweck, in das christliche Leben in der That einzuführen und dafür zu gewinnen, nicht unwirksam, theilweise sehr gut und angemessen. Anziehend weist er auf die „natürlichen Erziehungsmittel" der göttlichen Gnade hin, und stellt ebenfalls die „geoffenbarten" auf nicht unerweckende Weise dar. Die Lehre von den Sacramenten ist eigens für die Sittenlehre aufgeschoben und hier erst aufgenommen worden. Ihr Vortrag ist geeignet, würdige und ehrfurchtsvolle Vorstellungen und Auffassungen der Sacramente, mit Ueberzeugung zu gründen und zu unterstützen. In der Abhandlung der eigentlichen Pflichtenlehre wird Gemüth und Wille für christliche Tugend und Vervollkommnung kräftig angesprochen, und werden namentlich die umfassenderen und einflußreicheren Tugenden, als Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit u. s. w. mit gehörigem Ernst und Nachdruck vorgetragen.

Als Handbuch verdient diese Sittenlehre das Lob angemessener Begränzung, wobei alle unnöthige Weitläuftigkeit vermieden ist, und, bei aller Kürze, doch nichts Wesentliches in der Wahl des Stoffes ausgelassen wird. Sprache und Darstellung ist gut und ansprechend, mitunter wieder durch schöne Stellen aus den alten Classikern geschmückt.

Die Anlage des Werkchens ist folgende: Es zerfällt in zwei Theile. Der erste lehrt, wie der Mensch der Erlösung Christi theilhaftig und ein Bürger des Reiches Gottes wird —

die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung. Hier redet nun Verfasser im ersten Abschnitt von der göttlichen Gnade und ihren Erziehungsmitteln, natürlichen (an uns selbst, in der Natur, Gesellschaft, Geschichte, den einzelnen Führungen,) und geoffenbarten, oder durch Christus uns zu Theil gewordenen (Glaube, Bekehrung, Heiligung); im zweiten Abschnitt ist die Lehre von den Sacramenten vorgetragen.

Sodann folgt im zweiten Theile die Lehre „von der Wirksamkeit des Menschen für das Reich Gottes," und zwar im ersten Abschnitt von der christlichen Liebe im Allgemeinen (oberstes Gesetz im Reiche Gottes; die göttliche Liebe in Christo; das sittlich Gute; Tugend und Frömmigkeit; Pflicht und Recht; Einheit, Verschiedenheit, Collision der Pflichten). Hierauf handelt der Herr Verfasser je in einem weitern Abschnitte die Pflichten gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, gegen uns selbst, gegen die vernunftlose Schöpfung und die Gebilde der Menschen, und endlich die Pflichten in besondern Verhältnissen des Lebens (Familie, Staat und Kirche) ab.

Weniger ansprechend in diesem Buche ist es, daß mitunter, namentlich in der Lehre von den Pflichten gegen uns selbst, die Sprach- und Darstellungsweise des Rationalismus nicht genugsam vermieden ist. Es ist nicht gleichgültig und Eins und dasselbe, die Menschenwürde, Freiheit und Vernunft und das Ebenbild Gottes, und die Ideen des Wahren, Schönen und Guten in uns, als Bestimmungsgründe und Norm. eines pflichtgemäßen Lebens, mit dem Reiche und der Liebe Gottes zu indentificiren, und wie eine adäquate Explication derselben hinzustellen. Die ersteren, für sich, können wenigstens und werden meistens zum Stolze

u. s. w. führen; wer aber Gottes Reich und Liebe zum Leitstern des Lebens hat, wird gewiß jene Bahn nicht wandeln, welche der Böse zuerst eingeschlagen hat.

Wenn es auch, ferner, dem unterrichtenden Lehrer und gebildeten Leser überlassen werden kann, die im Buche ganz fehlende, und die Sittenlehre an die Glaubenslehre anschließende eigentliche Einleitung selbst zu machen; so möchte doch dieses ein Mangel seyn, welcher in der zweiten Auflage leicht beseitigt werden könnte, daß in der Pflichtenlehre die einzelnen Pflichten theilweise mehr in einer bloßen Erklärung, als zugleich auch eigentlich abgeleitet aus dem höchsten Gesetz der Liebe dargestellt werden. — Das Gebet ist als bloßer Anhang zu den Pflichten gegen Gott behandelt. Es ist aber gewiß eben so gut, nicht bloß ein „natürliches Bedürfniß," sondern zugleich eine wahrhafte Pflicht, als es ein direct persönliches Verhalten gegen Gott ist, welches mit Nothwendigkeit aus dem Glauben und Lieben des Christen hervorgeht, so daß dieses todt bleibt ohne Gebet, während Glaube und Liebe leben soll.

In der Lehre von den Sacramenten ist auffallend und wesentlich falsch der Zweck des Bußsacraments nur in ächte Besserung des Sinnes und Wandels gesetzt, und mißverständlich von der Verzeihung der Sünden durch dasselbe gesagt, daß sie durch den Priester „verkündigt und ertheilt werde." — Die Eintheilung der Beicht in öffentliche und Ohrenbeicht entbehrt nicht nur an sich des wesentlichen Eintheilungsgrundes, sondern ist überdieß seit Jahrhunderten unpractisch und unnütze gemacht. Bei der Genugthuung sollte zumal in unsrer laxen Zeit, die mitbedingende Pflicht

zur Erfüllung der priesterlichen Auferlegung keineswegs übersehen worden seyn. — In der Lehre vom Sacrament der Ehe, deren Zweck gegenseitige Ergänzung und Vervollkommnung (s. S. 23 und 22.) seyn soll, und welche (es ist aber nicht gesagt, in wie fern) „in der menschlichen Natur begründet ist," bringt der Herr Verfasser die christliche Virginität fast in Verlegenheit, und es ist in so fern merkwürdig übereinstimmend, daß in der ganzen Sittenlehre von ihr, die doch vom Christenthume auch ausdrücklich gelehrt und dargestellt wird, keine Rede ist. Aber obgleich solche Ansicht von der Ehe eine sehr allgemeine ist; so fehlt ihr doch ein Bedeutendes, um wahr zu seyn, und es geht nicht an, jene bloß private Ansicht ohne Bedenken als die christliche darzustellen. Der eigentliche Grund und der Hauptzweck der Ehe ist und bleibt die Fortpflanzung des Geschlechtes. Alles Andere unterscheidet die Ehe von der Freundschaft u. s. w. durchaus nicht wesentlich. Nicht umsonst weiset der heil. Paulus (I. Tim. 2, 15.) dem Weibe die Kinderzucht als den Weg der Seligkeit vor. Und die Geister sind keine Halbheiten, sondern Ganzheiten, welche keiner Ergänzung, sondern nur der Hülfe und Unterstützung bedürfen, solche aber in der menschlichen Gesellschaft schon, ohne Benöthigung der Ehe, in allen möglichen Stufen der Intensität und Extensität erhalten *). Letztlich wäre es noch wünschenswerth gewesen, und der Herr Verfasser hätte dabei

*) Hierüber verdient das treffliche Werk von D. Joh. Heinr. Pabst gelesen zu werden: Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe. Wien bei Wallishauser 1835.

nur consequent mit sich selbst übereingestimmt, daß §. 94. in der Wahl der Ehe auch die Gleichheit der Religion mit Nachdruck wäre empfohlen worden, da solches nicht nur vom Geiste der Einheit ganz nahe gelegt wird, sondern zu allen Zeiten ausdrücklich von der Kirche eingeschärft worden ist. Die zu beachtende „Uebereinstimmung der Neigungen und Ansichten" erheischt solche weitere Explication aus sehr guten Gründen. —

2) In der Glaubenslehre des Herrn D. Gläser haben zwei Dinge auf den Referenten einen unangenehmen Eindruck gemacht, und ihn eine Zeit lang verhindert, bei sich selbst die guten und sehr empfehlenden Eigenschaften dieses Buches gebührend anzuerkennen. Das eine ist, daß der Herr Verfasser im zweiten Theile der Glaubenslehre, wo er, an sich untadeliger Weise, den Beweis für die einzelnen christkatholischen Wahrheiten immer zugleich durch die Tradition unterstützt, in eine widrige Isotonie verfällt, welche beständig die drei Rubriken wiederholt: so lehre 1) die heil. Schrift, 2) die Tradition, 3) das unfehlbare Lehramt. Die Darstellungsweise in einem Buche hat einen ganz natürlichen Einfluß auf die Zwecke desselben, und Fehler in ihr dürfen deßwegen nicht unberücksichtigt bleiben. Der Herr Verfasser kann aber jene Isotonie leicht vermeiden, ohne im Geringsten seinen erklärten, guten Absichten zu schaden. Einmal ist die Rubrik des unfehlbaren Lehramtes überall völlig überflüßig, wo an der Stirne der §§. bereits die betreffenden Aussprüche der, im ersten Theile als unfehlbar erwiesenen Kirche angegeben sind. Sodann, wenn auch noch anderweitige passende Aussprüche der Kirche, aus noch andern

Concilien in der genannten dritten Rubrik angegeben, oder bloß citirt werden, gewährt dieses doch keine weitere Befestigung der Lehre, und wird somit unnütz, sofern die im Anfange der §§. gegebenen Kirchenaussprüche schon die Sache erledigen, und, wenn eine noch größere dießfällige Ausführlichkeit beabsichtiget wird, der Ort für sie ebenfalls bei jenem Anfange, nicht aber in jener dritten Rubrik ist. Deßgleichen ist der Traditionsbeweis keineswegs immer nothwendig, da er nicht nur in den mitgetheilten ältern und ältesten Aussprüchen der Kirche eingeschlossen ist, sondern öfters auch ganz überflüßig wird, wenn eine Lehre durch sich selbst und aus der heil. Schrift klar und überzeugend genug ist. Dadurch werden übrigens die ermunternden und weiter aufklärenden Stellen der Väter nicht weggewünscht und getadelt, sondern hauptsächlich nur jene Rubriken, welche mitunter solcherlei Stellen nicht enthalten, oder auch bloß einfache Aussagen sind von der Tradition oder über sie, daher keinen Beweis aus derselben vorstellen können. Zum andern fügt es sich nicht gut zur übrigen didactischen Darstellungsweise des Buches, daß in den Anmerkungen, wenn dort zu practischer Befolgung der Lehren angewiesen wird, solches in ausrufender Form geschieht. In dieser Weise angebracht, hat dieselbe etwas Mattes, und ist die demonstrative Lehrform viel kräftiger und angemessener für den beabsichtigten Zweck. Besonders gilt dieses bei den Zweifeln, welche der Verfasser hier und da anregt und abweist. Endlich wäre in der Darstellungsweise noch zu wünschen, daß dieselbe mitunter lebendiger in einander greifen und die Beweisstellen der heil. Schrift nicht so oft rubricirt vorbringen, son-

dern mehr in den eigenen Vortrag des Verfassers verflechten möchte, wie dieses öfters auch wirklich geschehen ist. Dadurch würde sie noch mehr Leben und Kraft erhalten, woran es hier und da etwas mangelt.'

Die Darstellung des Inhaltes selbst betreffend, möchte im ersten Theile dieser Glaubenslehre dort, wo von der vorchristlichen Offenbarung die Rede ist, die Auseinanderhaltung und abgesonderte Darstellung der patriarchalischen, mosaischen und prophetischen Religion für die zunächst beabsichtigten Lehrlinge zu mühsam und von keinem eigenthümlichen Nutzen seyn. Im zweiten Theile wird das Wesen der Erbsünde bloß durch negative Bestimmungen vor falscher Auffassung bewahrt, wozu die positiven Erklärungen leiten müßten. Denn dasselbe wird in den durch die Abstammung gnadenlosen, zur Aenderung des geerbten verkehrten Zustandes und zur Erreichung der ewigen Bestimmung und Seligkeit mit eigener Kraft unfähigen Zustand gesetzt, also in einem bloßen Verluste und daran haftenden Mangel gefunden. Dabei wird durch die Angabe der Verkehrtheit des Zustandes nichts verbessert, indem das „Hingewendetwerden zum Bösen" bloß aus der vorherrschenden Sinnlichkeit und gehemmten Freiheit und Naturfähigkeit abgeleitet wird. So wird aber alle Schuld aus der Mitte der Seelen, ihrem positiven Willen und Strebevermögen, herausgesprochen, und rein auf fremde Uebermacht und Hülfentziehung hinübergeschoben. Dagegen enthält die Bestimmung des Tridentinums keineswegs eine solche bloß negative Verlusterklärung, sondern stellt uns eine sündhafte Positivität als mit der Erbsünde vorhanden vor, wenn es von dieser, nach voraus-

geschickter Angabe ihrer positiven Natur in Adam, im 3. Can. Sess. V. sagt, daß sie propagatione transfusum omnibus inest unicuique proprium. Die Erbsünde, ein ganz Anderes, als das Erbübel, wie das Herr Verfasser selbst vorstellig macht, liegt in einer, in der Positivität des ihr selbst zugewendeten Willens ansäßigen Macht der Sünde als Gott widerstrebenden und widersachenden Wesens, welche Macht und Willensbesitzung der Sünde erst durch Christus gehoben wird.

In der Lehre von der heil. Firmung stimmt es nicht zusammen, daß bei Angabe der Materie des Sacraments die Salbung mit Chrisma bloß als etwas sehr Altes bezeichnet, dagegen bei Angabe der wesentlichen Form die Worte „ich salbe dich mit dem Chrisam des Heils" als dazu gehörig vorgestellt werden. Das Florentinum rechnet das Chrisma ausdrücklich zur Materie dieses Sacraments, und wir sind über die Einsetzung desselben nicht ohne Tradition, welche der Catech. Rom. anführt. — Die heil. Priesterweihe ist nach der Bedeutung des deutschen Wortes, aber nicht in wesentlicher Vollständigkeit als Sacramentum Ordinis behandelt und dargestellt worden. Doch ist diese Einschränkung von geringem Belange, da der Religionslehrer das Uebrige leicht anfügen kann. Bei der Auferstehung der Leiber wäre eine zugleich geschichtliche Nachweisung sehr schön und freundlich gewesen. Vom Ende der Welt ist gesagt, daß damit die sichtbare Gestalt dieser Welt aufhören und der Tage letzter seyn werde. Damit ist aber zu viel und zu wenig gesagt. Wir erwarten jeden Falls einen neuen Himmel und eine neue Erde. Statt

sichtbare sollte es heißen: gegenwärtige Gestalt dieser Welt.

Weit beachtungswerther und wichtiger sind übrigens die guten und empfehlenden Eigenschaften dieser Glaubenslehre. Sie hat, ohne sich deßwegen unmäßig auszudehnen, die für jeden treuen Lehrer und Hörer der katholischen Religion wünschenswerthe Vollständigkeit und Ausführlichkeit, wie dieses zum Theile schon aus der Uebersicht des Inhaltes erhellet. Der erste, allgemeine Theil handelt im ersten Abschnitt von der Religion überhaupt und der Nothwendigkeit der Offenbarung; der zweite Abschnitt von den Büchern des A. u. N. B. als Quellen der Offenbarung, ihrer Aechtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit (in vorerst reinmenschlicher, historischer Beziehung); im dritten Abschnitte von der vorchristlichen Offenbarug und ihrem Inhalte, kurz und wesentlich zusammengefaßt, wobei die messianischen Weissagungen verdientermaßen hervorgehoben werden; im sechsten Abschnitte von der Offenbarung durch Christus, und hier vom göttlichen Ursprunge der christlichen Religion, kraft der Person Christi, der Wunder seines Lebens, des Inhalts seiner Lehre und noch anderer Gründe, und von der immerwährenden Dauer dieser Religion, wofür Christus durch seine Kirche sorgt. Daher im fünften Abschnitt von der Kirche Jesu Christi, dem Begriffe, der sichtbaren Gemeinschaft, dem Vorsteheramte derselben; vom Primate, vom unfehlbaren Lehramte und dessen Verwaltung, und von den Befugnissen des Vorsteheramtes, nebst Folgerungen für die Einheit der wahren Kirche und ihre Merkmale. Im fünften Abschnitt wird von der heil. Schrift und Tradition gesprochen, als

von göttlichen Quellen christlicher Offenbarung. Endlich vom Verhältnisse der heil. Schrift, Tradition und Kirche zu einander. — Die specielle Glaubenslehre enthält der zweite, besondere Theil, mit gleicher Vollständigkeit und Ausführlichkeit, in den fünf Abschnitten von Gott, in sich betrachtet, sodann von Gott als Schöpfer, Erlöser, Heiliger und Vollender, — einer natürlichen und leichte Uebersicht gewährenden Abtheilung des Stoffes, welcher überall gut an einander gereihet ist.

Nicht aber bloß in angemessener Ordnung ist der Lehrstoff überall vorgetragen, sondern wird auch in der Beweisführung mit großer Sorgfalt und Genauigkeit behandelt, und dabei das besonders Wichtige wohl hervorgehoben, und der gehörigen Aufmerksamkeit und Ausführlichkeit gewürdigt. In dieser Beziehung verdient die so wichtige Lehre von der Kirche, ihrem Lehr- und Vorsteheramte, den Befugnissen desselben und von dem Primate, deßgleichen vom Verhältnisse zwischen Schrift, Tradition und Kirche im ersten Theile, besonders bemerkt und anerkannt zu werden. Aber auch dem zweiten gebührt hierin die Anerkennung seines Werthes. Beispielsweise mag hier die Lehre vom Altarssacramente hervorgehoben werden. Der Herr Verfasser weist von demselben, nach Voranstellung des Begriffes, zuerst die göttliche Einsetzung durch Christus in geschichtlichem Gange nach, wobei er mit der Vorherverkündigung desselben in Joh. 6. beginnt, dann zur wirklichen Einsetzungsgeschichte übergeht, und den biblischen Beweis mit dem Beispiele und den Worten der Apostel darüber schließt, anfügend hierauf die betreffenden Aussprüche der Tradition und Kirche. Nach diesem

stellt er die besonderen katholischen Glaubenslehren hinsichtlich dieses Sacramentes hervor, und beweist speciell die Transsubstantiation, die Gegenwart schon vor dem Genusse und die völlige Gegenwart unter einer jeden der beiden Gestalten, wobei die Gebräuche der katholischen Kirche dießfalls in Anmerkungen erklärt und begründet werden. Darnach wird vom äußeren Zeichen und dem Ausspender, weiter von der Vorbereitung, den Wirkungen und der Nothwendigkeit des Empfanges angemessen gesprochen. Nun folgt die Lehre vom unblutigen Opfer des N. B., welche aus den Weissagungen des alten, und den Aussprüchen des neuen Testamentes, sowie auch der Tradition gut nachgewiesen wird. Alsdann bezeichnet der Verfasser das Verhältniß des Kreuzes- und des Altars-Opfers, hebt hierauf das Alterthum der Hauptbestandtheile der heil. Messe hervor, und schließt mit den Wirkungen des heil. Meßopfers, in Allem recht befriedigend.

Auch die Sprache, mit Ausnahme einzelner Partien des zweiten Theiles, wo die oben gemachten Ausstellungen gelten, ist gut, besonders im ganzen ersten Theile.

Eine sehr verdienstliche und empfehlende Eigenschaft dieser Glaubenslehre ist es noch, daß der Herr Verfasser, durchweg frei von dem widerlichen Durchscheinen eines versteckteren oder deutlichern Rationalismus, und zu seiner Norm das Positive machend, überall die Kirchenlehre in den ausdrücklichen Lehrbestimmungen der Kirche voranstellt und zu Grunde legt, und die Tradition fleißig benützt. Dadurch wird zweierlei erreicht: die Ueberzeugung wird durch den Eindruck des Alterthums und der Geschichte befestigt, und

manche Aussprüche der Väter enthalten zugleich viel Mahnung und Ermunterung für Herz und Willen. In dieser Beziehung hat der Herr Verfasser S. 68 durch Empfehlung des Lesens ausgewählter Kirchenväter ein gutes Wort gesprochen, deßgleichen die Studirenden selten hören, indem lieber alles Mögliche empfohlen wird, als das zuverläßig Nützliche und offenbar Wünschenswerthe.

3) Der Katechismus des Herrn Ontrup hat folgende Einrichtung. Der Inhalt ist, wie bei einem Handbuche der Religion, in zwei Haupttheile, den von den Glaubenslehren (S. 1—125) und den von den Sittenlehren (S. 126—213) geschieden. Der erste Theil zerfällt in acht Abschnitte: 1) von Gottes Daseyn und Offenbarung, Bibel und Erblehre; 2) von den Eigenschaften Gottes; 3) Schöpfung, Vorsehung, Sündenfall; 4) von der Erlösung; 5) von der Heiligung; 6) von der Kirche, Gemeinschaft der Heiligen und von der Fürbitte für die Abgestorbenen; 7) von den Sacramenten; 8) von den letzten Dingen. Der zweite Theil hat sechs Abschnitte: 1) von den Geboten und Pflichten überhaupt; 2) von den Pflichten gegen Gott, oder den drei ersten Geboten; 3) von den Pflichten gegen sich selbst; 4) von den besonderen Pflichten gegen den Nächsten, oder den sieben letzten Geboten; 5) von den besonderen Pflichten gegen Andere in gewissen Verbindungen; 6) von der Tugend und den Hindernissen derselben, oder den Sünden. Am Ende sind noch angehängt das Vater Unser mit dem englischen Gruße, der apostolische Glaube, die zehn Gebote Gottes, die fünf der Kirche, die sieben heil. Sacramente und schöne Gebete: zur Betglocke, am Morgen und Abend, vor und nach dem

Essen, vor dem Unterrichte, die Uebung der drei göttlichen Tugenden — Glaube, Hoffnung und Liebe — nebst der guten Meinung, als Gebet nach dem Unterrichte, und letztlich die Geheimnisse des Rosenkranzes.

Betrachten wir nun zuerst den Inhalt, oder Lehrstoff dieses Katechismus; so verdient die Behandlung desselben, wobei jedoch von der Anordnung noch abgesehen wird, eine rühmende Anerkennung ihres Werthes. Der Herr Verfasser hat nicht nur in der Auswahl des Stoffes die leitenden Grundsätze katholischer Wahrheit, Sicherheit, Wichtigkeit und Ersprießlichkeit beobachtet, und nichts Eingehöriges ausgelassen, sich also nicht gegen die Vollständigkeit des katechetischen Unterrichts verfehlt, sondern er hat auch hinsichtlich der Darstellung unabläugbar recht gute Eigenschaften. Seine Sprache ist leicht, faßlich, angenehm. Sie vermeidet auch den zweck- und gehaltlosen Ueberfluß der Worte und Bilder, wovon die Katechismen unserer Zeit nicht alle frei sind, und gewinnt sich dadurch Raum für verständigere und nützlichere Dinge, wie, an ihrem Orte, zur kurzen Erklärung der Tauf- und Meßceremonien. Die Fragemethode, welche, ganz zweckmäßig, beibehalten wurde, ist im Durchschnitte recht gut befolgt und durchgeführt. Die Fragen sind meistens kurz, einfach, deutlich, im Ausdrucke verständlich, und beobachten in der Abfolge einen geordneten, den Lehrgegenstand allmählig entwickelnden Gang. Ebenso sind auch die Antworten größtentheils angemessen, geben das Verlangte kurz, deutlich und kräftig. Dabei wird der Lehrgehalt und die Beweisführung in denselben fleißig durch sowohl ausgehobene als bezeichnete gutgewählte Schriftstellen unter-

stützt. Diese Eigenschaften, und nebst ihnen auch noch fromme und schöne Liederstrophen, welche da und dort, zum Inhalte passend, eingeschaltet sind, machen die Darstellung überhaupt geeignet, zugleich recht gute, zu einem den Lehren entsprechenden practischen Verhalten stimmende Eindrücke auf die Katechumenen zu machen.

Fassen wir, nach der Auswahl und Darstellung des Stoffes, auch die Anordnung desselben ins Auge; so fragt es sich darnach, ob durch dieselbe den Zwecken des katechetischen Unterrichts am besten entsprochen, ob Erkenntniß und Einsicht der christkatholischen Religion, sich zurechtfindende Umsicht in ihr, Gedächtniß und Erinnerung an die einzelnen Lehren, und die von alle dem abhängige Fähigkeit und Gewöhnung, nach dieser Religion zu urtheilen und sich zu verhalten, am meisten und sichersten erreicht und gefördert werde. Aber gerade in dieser Beziehung hat Referent seine Zweifel und Bedenklichkeiten gegen die, aus der vorangestellten Inhaltsanzeige ersichtliche Anordnungsweise dieses Katechismus. Er hat die Ansicht von ihr, daß sie nicht am zweckmäßigsten sey, daß sie zu wenig Uebersicht gewähre, nicht genug für das Gedächtniß sorge, das Bewußtseyn der Kirchlichkeit und des Katholicismus zu spät, darum auch zu schwach einführe, und solchermaßen den theoretischen und practischen Zwecken des katechetischen Religionsunterrichts weniger gut zustrebe, als es durch einen bessern Versuch nach der alten Weise hätte geschehen können. Da aber jedoch das in den genannten Beziehungen Auszustellende natürlich keine absoluten Nachtheile enthält;

so versteht es sich, daß durch obiges Urtheil das immerhin doch Gute bei dem und jenem Einzelnen der Anordnung nicht geläugnet, noch die sonstige Güte des Katechismus herabgesetzt und aus dem Auge gerückt ist. —

Schmitt.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Hirscher und D. Mack,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1837.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,

in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,

in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß.

Dritter Artikel.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

B. 1. S. 355. — B. 2. S. 302. — 1. Aufl. B. 1. S. 307. — B. 2. S. 300.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniß Jesu zum Täufer Johannes.

S. 357—419. 1. Aufl. S. 309—368.

Das ist ein eben so natürlicher als gerechter Lohn für die moderne Kritik, daß sie, welche das Interesse, Klarheit, Einheit und Uebereinstimmung zu finden, aufgegeben, und dagegen die Lust an der Verwirrung und dem Widerspruche in sich aufgenommen hat, über diese nicht hinauskommt, den festen und hellen Punct nicht findet, welcher den einzelnen zerstreut dem Auge sich darbietenden Zügen ihren Halt, ihr Licht und ihren Zusammenhang gibt, und vor dem Worte, in welchem des Räthsels Lösung liegt, als vor dem Räthsel selber verblüfft stehen bleibt. Aus wenigen Brettern des

großen von ihr zertrümmerten Schiffes baut sie mittelst selbsterfundener Nägel einen dürftigen Nachen, mit dem sie die andern hin und her, an und von einander treibt, bis sie endlich ermüdet sie fahren läßt, um Bericht zu erstatten, wie dieselben einst an das Schiff gekommen, aus welchem sie ihr Kähnlein gebaut hat.

„Betreffend das Verhältniß zwischen Johannes und Jesus scheint historisch nur zu seyn, daß Jesus durch den Ruf der Taufe des Johannes angezogen, sich derselben unterwarf, und nachdem er einige Zeit vielleicht im Gefolge des Täufers gewesen und durch ihn mit der Idee des nahenden Messiasreiches bekannt geworden war, nach der Verhaftung des Johannes dessen Wirksamkeit in modificirter Weise fortsetzte, doch, auch nachdem er über ihn hinausgeschritten, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen.

„Das Erste nun, was sich in der christlichen Sage hieran schloß, war dieß, daß Johannes von Jesu noch beifällige Notiz genommen haben sollte. Während seiner öffentlichen Wirksamkeit hatte er, daß wußte man, nur unbestimmt auf einen nach ihm Kommenden hingewiesen *),

*) Das nämlich nimmt H. D. Strauß als geschichtlich begründet an, daß Johannes auf den Kommenden (εἰς τὸν ἐρχόμενον), d. i. auf den Messias getauft habe; (S. 399.) „leicht konnte ja Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des messianischen Reiches zu verbürgen schienen: und wie nahe es sey, das ließ er immer unbestimmt, (S. 373.) auch „wird die Erscheinung Jesu begreiflicher, wenn schon Johannes die

nun sollte er aber auch noch persönlich Jesum, wenigstens vermuthungsweise, als diesen bezeichnet haben. Dazu mag, so dachte man, der Ruf von Jesu Thaten ihn bewogen haben, welcher, so stark, wie er erscholl, wohl durch die Mauern seines Kerkers dringen konnte. So bildete sich die Erzählung des Matthäus von der Botschaft aus dem Gefängniß *); der erste, gleichsam noch schüchterne Versuch, den Täufer für Jesum zeugen zu lassen, welchen man, weil ein kategorisches Zeugniß desselben für Jesum gar zu unerhört war, nur erst in eine Frage einkleidete **).

Idee des nahen Messiasreiches auf die Bahn gebracht (sic!) hatte." (S. 372.)

*) Das nämlich möchte H. D. Strauß dem Matthäus (4, 12.) und Marcus (1, 14.) gegen Johannes (3, 24.) „gerne glauben, daß die öffentliche Wirksamkeit Jesu erst nach des Täufers Wegnahme und aus Veranlassung derselben begonnen habe;" (S. 404.) daß aber „Johannes in seinem Gefängnisse Nachricht von dem Treiben (!) Jesu erhält, aus demselben Locale seine Jünger an ihn absendet, und diese ihm, wie vorauszusetzen ist, in das Gefängniß Antwort bringen," ist ihm zuerst nur „nicht ohne einige Bedenklichkeit," dünkt ihm bald zwar nicht unmöglich, doch „schwer zu glauben" (S. 402.), und drei Seiten später (S. 405.) ganz unwahrscheinlich, da der Verhaftete „schwerlich Botschaft aussenden und erhalten könnte." Man sieht, wo Gründe fehlen, da stellt sich zur rechten Zeit die rhetorische Figur des Climax ein, und er weis sie auf seine Art zu appliciren.

**) Wo ist hier noch das „Absichtslose" in der Mythenbildung?

„Doch dieses späte und halbe Zeugniß genügte nicht. Es war ein spätes; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen, und dadurch gewissermaßen sich ihm untergeordnet hatte. Daher mußte der Taufe selbst die entgegengesetzte Wendung gegeben werden; daher ferner jene Scenen bei Lucas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältniß zu Jesu gesetzt wurde.

„Aber nicht allein ein spätes Zeugniß war jenes in der Botschaft der Jünger abgelegte, sondern auch ein bloß halbes, weil es in der Frage noch eine Ungewißheit und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung*) derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

„Mit diesen so bestimmten Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung, wie die des vierten Evangeliums ist, jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen, weßwegen sie in diesem Evangelium nur in total umgewandelter Gestalt**) eine Stelle gefunden hat***)."

---

*) Wie kann bei einer solchen systematischen Verkehrung und Verunreinigung der Thatsachen die evangelische Sage noch „arglos" genannt werden?

**) H. D. Strauß nimmt nämlich, wie freilich mehrere neuere Commentatoren, die Behauptung auf sein exegetisches Gewissen, daß den Berichten Luc. 3, 15 ff. und Joh. 1, 21 ff.

Wir fragen uns hier zunächst, ob es, auch wenn man von dem moralischen Charakter der Verfasser unserer Evangelien absieht, irgend denkbar sey, daß unter der Voraussetzung des eben ausgehobenen Thatbestandes das Verhältniß zwischen Jesus und dem Täufer hätte so ausgesonnen werden können, wie es unsere Evangelien darstellen.

Die Form des Berichtes der drei ersten Evangelien über die Taufe Jesu durch Johannes (Mtth. 13, 16. 17. Mrc. 1, 10. 11. Luc. 3, 21. 22.) macht die Annahme nothwendig, daß nach der Ansicht der Erzählenden Johannes der **Täufer die sichtbare Herabkunft des Messiasgeistes auf Jesus mit seinen Augen mitansah, und die himmlische Ausrufung desselben als des geliebten Sohnes Gottes mit seinen Ohren vernahm*). Da nun nach eben denselben der Täufer sich von dem Messias aufs Bestimmteste unterschieden, da er diesen als im Auftreten begriffen, und das messianische Reich als angekommen bezeichnet hatte: so kann gar kein Zweifel daran aufkommen, daß nach der Ueberzeugung der Evan-**

---

schwerlich mehr als ein Vorfall zum Grunde liege (S. 406 f.); doch unterscheidet er sich von den letztern dadurch, daß sich ihm im Verlaufe das „schwerlich" in ein „zuverläßig nicht" verwandelt. Wie muß Derjenige über den sittlichen Charakter des vierten Evangelisten urtheilen, der ihm die totale Verwandlung von Luc. 3, 15 ff. in Joh. 1, 21 ff. zutraut, oder wenn er ihm noch eine Spur von Gewissen zutraut, wie ist ihm eine totale Verwandlung denkbar?!

***) S. 411—413. — 1. Aufl. S. 361—363.

*) Dieß ist auch die Ansicht des H. D. Strauß, S. 419 f.

gelisten der Täufer Jesum als den Messias kannte und anerkannte, bevor dieß bei irgend Einem aus dem Volke der Fall seyn konnte. Es ist ferner das Gewicht nicht zu verkennen, welches die Synoptiker auf die Ankündigung des Messias von dem Täufer, und auf die himmlische Erklärung Jesu als des Messias vor dem Täufer legen. Wie ist es nun denkbar, daß unter denselben Männern, welche in dem Täufer den Augenzeugen der göttlichen Erklärung Jesu als des Messias anerkennen, und ihn in der Absicht, den Glauben an Jesum als den Christ zu erwecken und zu befestigen, auch andern als solchen darstellen, daß, sage ich, unter solchen die Fabel entstehen, oder von ihnen geglaubt und schriftlich verbreitet werden konnte, Johannes sey auch selber an dem Messiasamte Jesu irre geworden, und habe seine Zweifel demselben öffentlich vorlegen lassen? Dieß nämlich ist allerdings in der Sendung der Jünger mit der Anfrage: Bist du der Kommende, oder harren wir auf einen andern? enthalten, Mtth. 11, 2 ff. Luc. 7, 18 ff. Aber gesetzt auch, es hätte der mythenbildende Drang so blind und verkehrt gewirkt, daß er den, welcher ihm zuvor der erste Zeuge der Messiaswürde Jesu gewesen war, zu dem ersten Zweifler an derselben gemacht hätte: konnte er dabei und bei der ziemlich umwundenen Erwiederung Jesu stehen bleiben, und mit keiner Sylbe erwähnen, daß die Zweifel des Täufers sich wieder gehoben haben? noch mehr — konnte er dem Gedanken, daß der Täufer nach wie vor gezweifelt habe, Raum lassen, und denselben noch ernsthafter machen durch die Jesu in den Mund gelegte Erklärung, daß der Täufer eine Ansichten weder nach zufälligen Umständen, noch nach

menschlichen Rücksichten fasse oder verändere? — Nein! die Sage, welche so Unzusammenhängendes erdichtete, müßte zum Wenigsten kein bestimmtes Interesse gehabt haben, das doch nach unserem H. Verfasser die Sage hatte; und Schriftsteller, welche Sagen aufnähmen, die nicht nur sich selber aufzureiben geeignet, sondern auch dem Hauptzwecke derselben geradezu entgegen sind, müßten an einer Verstandesschwäche leiden, die den Verfassern unserer Evangelien auch die mythische Auffassung nicht zutrauen kann, ohne ihre eigenen Grundlagen zu zerstören.

H. D. Strauß bekennt es auch selber, daß die zweifelnde Sendung des Johannes zu dem, was die evangelischen Referenten derselben bei der Taufe Jesu vorfallen lassen, sich nicht reime; allein er meint, daß sie jene doch aus dem Grunde in ihre loseren Compositionen aufgenommen hätten, weil „sie weniger auf die Frage des Johannes als auf die damit in Verbindung gebrachte Rede Jesu über denselben Gewicht legen mochten *)." Es bildet aber die zweifelnde Frage des Johannes so sehr die Pointe der ganzen Darstellung, sie wird so stark in den Vordergrund der ganzen Scene gestellt, und erscheint so augenfällig als die auf den bei weitem größten Theil der damaligen Reden Jesu wirkende Triebkraft, daß man der Meinung des Verfassers nur dann einigen Schein zugestehen könnte, wenn man den Evangelisten eben jene enorme Gedankenlosigkeit zumuthen müßte, welche ihnen auch H. D. Strauß nicht zumuthen kann.

Wir gehen zu dem vierten Evangelium über, und

*) S. 412 f.

fragen, ob sich seine Angaben über Jesus und Johannes irgend begreifen lassen, wenn nur Das historisch ist, was die mythologische Kritik dafür gelten läßt. Nach dem vierten Evangelium geht die ganze Bedeutung der Erscheinung und Wirksamkeit des Täufers darin auf, auf Jesus als den Messias hinzuweisen, und zu ihm hinzuführen, Joh. 1, 6—8. Dieß erkennt der Täufer, erklärt es aufs Bestimmteste und verfährt darnach, Joh. 1, 19—52. Gott hat ihm Jesum auf die feierlichste Weise als den Messias bezeichnet; er, der Täufer, ist kaum der niedrigste Diener desselben; weil dieser noch nicht mit Geist tauft, tauft er im Wasser; wie Jesus seine Wirksamkeit beginnt, hat er, der Freund des Bräutigams, vom Schauplatze zurückzutreten, wie jener zunimmt, muß er abnehmen (Joh. 3, 22 ff.); er weist und führt seine Jünger zu Jesus hin. — Wie kann nun aber doch das so auffallend „nach Einheit der Darstellung strebende vierte Evangelium *)" den Johannes in beharrlicher Geschiedenheit von Jesus, auch nachdem dieser sein Amt längst angetreten hat, darstellen, wie gegen die Geschichte die Ansicht erzeugen, daß Johannes noch taufte, Jünger um sich versammelte, die Leute in den Vorhallen des Messiasreiches hinhielt, und ihren Uebertritt verzögerte oder selbst ganz hinderte **)?" Und wie kann es nun doch auch von Jesus berichten, daß er sich vor allem Volke, und namentlich vor den disputirkundigen Vornehmen, für seine Würde, seine Vollmacht und sein Amt auf das Zeugniß des

*) S. 412.

**) S. 395.

Täufers berufen habe, Joh. 5, 33 ff., dessen ganzes Verhalten ja vielmehr von den Juden gegen Jesus vorgebracht werden konnte? Den gegensätzlichen Charakter dieser Aussagen und Auftritte hat H. D. Strauß selbst ausführlich dargethan *). Allein, wenn daraus folgte, was dieser daraus folgerte, daß der Täufer Jesum nicht als den Messias gekannt, sich nicht als seinen Vorläufer angesehen, nicht Schüler auf ihn hingewiesen hätte (Joh. 1, 29 ff.), wie wäre es denkbar, daß der nach Einheit und Abrundung strebende Verfasser des vierten Evangeliums alle Elemente und Formen des vollendetsten Widerspruchs in seine Schilderung des Verhältnisses zwischen Jesus und Johannes aufgenommen hätte? Hat er die Unvereinbarkeit seiner Aussagen nicht gemerkt? oder sich seine Leser so blöde denken können, daß sie die Ungereimtheiten ohne Anstand hinnehmen würden? — Ich möchte Den sehen, der das Eine oder Andere nicht bloß zu behaupten, sondern auch glaubhaft zu machen im Stande wäre.

Es ist ein guter Rath der Alten, daß man sich die anscheinenden Widersprüche in der heil. Schrift einen Sporn solle seyn lassen zu sorgfältigerer Betrachtung, und tieferem Eindringen in den Sinn derselben, wo denn die Lösung nicht ausbleiben könne. „Ein größerer Prophet ist unter den vom Weibe geborenen Keiner, als Johannes der Täufer, aber der Kleinste im Reiche Gottes ist größer, als er," (Luc. 7, 28.) dieses Wort hat noch Niemand, auch H. D. Strauß nicht dem Evange-

*) S. 379—405.

lium' abgestritten *). Es enthält den Schlüssel zum Verständniß aller evangelischen Nachrichten über Johannes Jesu gegenüber, so wie es selber nur aus ihnen recht verständlich wird.

Der größte Prophet. Johannes war gar kein Prophet, wenn er lediglich die Nähe des messianischen Reiches vermuthete und ankündete, auch mit Strenge Sinnesänderung verlangte, zur Aufnahme in dasselbe. Er war keiner der großen Propheten, wenn er, daß der Messias kommen und eine große Veränderung in der Gestalt der Welt bewirken werde, durch den Geist wußte, aber, daß seine Ankunft nahe sey, nur erschloß; denn jenes und dieses war, als Johannes auftrat, allgemeine Ueberzeugung. Er war nicht der größte Prophet, wenn auch er, gleich den übrigen Zeitgenossen, nicht Das mit dem Begriffe des Messias zu verbinden wußte, was Jesaia von seinem Knechte Gottes aussagte, daß er um der Sünde willen mißhandelt und dem Tode werde übergeben werden; wenn seine Inspiration über das Verhältniß des Messias zu Gott nicht einmal so viel Bestimmtheit hatte, wie die Vorstellungen der alten Propheten vom Sohne Davids, den Jehova für seinen Sohn erklärt hatte. Führten die göttlichen Eingebungen dem Täufer nicht über Das hinaus, was über den Messias die alten Propheten und nach ihnen das gesammte israelitische Volk wußten und erwarteten, so war er kein Prophet, am Wenigsten der größte der Propheten; denn der Umstand, daß er dem Messias näher stand, als die alten Propheten, konnte

*) Vgl. S. 410 f.

ihm um so weniger einen Vorzug vor diesen geben, als dieser Umstand bei allen Zeitgenossen des Johannes eintraf.

Größer als die andern Propheten war er nur dann, wenn derjenige, welchen jene durch den Geist in trüber Ferne sahen, und von dem sie noch kein abgegränztes, bestimmtes Bild entwerfen konnten, ihm persönlich gegenwärtig stand, und von ihm als solcher verkündet wurde; wenn das Verhältniß aller Propheten zu dem wirklich aufgetretenen Messias, auch zu ihm, dem Johannes, von diesem im Geiste erkannt; wenn das Verhältniß des Messias zu Gott von ihm reiner, erhabener und vollständiger begriffen wurde; wenn der Verlauf der irdischen Wirksamkeit des Messias sicherer und auch da ihm kund gegeben wurde, wo die herrschende Meinung falsch war. Dieß ist der Fall, wenn der Täufer durch ausdrückliche himmlische Erklärung Jesum als den Messias, den vom Himmel stammenden, Gottgeliebten, und mit unbeschränkter Vollmacht ausgestatteten Sohn Gottes kennen lernte; wenn er sich nicht werth hielt ihm die Schuhe zu tragen; wenn er ihn als den duldenden Sündenträger und Sündentilger ansah; wenn er durch den Geist wußte, daß mit dem Auftreten Jesu als Messias sein, des Täufers, Antheil an der messianischen Aufgabe gelöset sey, wie wir Dieß bei den Evangelisten lesen. Johannes also war der größte der Propheten, wenn, was die Evangelisten, vorzüglich Johannes, uns über seine das menschliche Maaß übersteigende Kenntniß der Person, die Bestimmung und die Beziehungen Jesu Christi berichten, Geschichte ist. Ohne Dieses war er kein Prophet, und das Wort Mth. 11, 11. Luc.

7, 28., daß er der größte Prophet gewesen, beruht auf Irrthum und spricht Unwahrheit.

In den mit dieser Einsicht und Verkündigung im angeblichen Widerspruche stehenden Aeußerungen des Täufers liegt genau so viel Unvereinbares und Vereinbares, als in der Erklärung Jesu, daß Johannes der größte Prophet und doch geringer sey, als der Kleinste im himmlischen Reiche. Blieb Johannes in der ungetrübten Klarheit der Ueberzeugung, daß Jesus der Messias, Sündentilger, Gottessohn sey; schloß er sich ihm an, und ließ es nicht geschehen, daß auch nur Einer seiner Schüler nicht zu Jesus ging; erkannte er bleibend, daß eben die Leiden und Verfolgungen der Weg zur Erlösung der Welt und Verherrlichung des Messias waren: dann war er nicht geringer als irgend ein Gläubiger, er war wie der Erste, so der Größte unter denen im Reiche Gottes. — Dagegen, wenn seine menschliche Persönlichkeit das Maaß der prophetischen Erleuchtung weder fassen, noch halten kann; wenn er selber vor den Pforten stehen bleibt, an die er andere führt, daß sie hineindringen; wenn der menschliche Meister einen Kreis von Schülern um sich hält, die der Prophet entlassen mußte, und so von dem Wegbahner des Messias zu dem Berufe eines jüdischen Lehrers herabsinkt; wenn er die innere Nothwendigkeit der Erniedrigung Jesu, die er selber angekündigt, so wenig in sich aufgenommen und geistig durchdrungen hat, daß er, der Bedrängte, anfängt zu zweifeln, ob Jesus, der nicht in Herrlichkeit sich kundthuende, der Messias sey; dann ist Johannes, der größte der Propheten, unter dem Geringsten im himmlischen Reiche.

Daß Beides in Einer Person zusammentreffen konnte, ist im Wesen der Prophetie gegründet. Eben Das ist nämlich das Wesen des Propheten, daß das Maaß seines menschlichen Geistes — d. h. seiner Intelligenz und Willenskraft, nicht auch das der Verkündigung und That ist, welche Gott durch ihn an die Menschheit bringt. Der Abstand kann sehr groß seyn, und im Streben, die menschliche Individualität zu der göttlichen Bestimmung zu erheben und zu erweitern, kann derselbe nie verschwinden, nur annähernd gehoben werden, und wechselnd bald größer, bald kleiner seyn.

Freilich beruht diese Ausführung auf einer Grundansicht vom Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Geiste, welche schwerlich in das philosophische System des H. Verfassers paßt; dagegen ist es die biblische Ansicht und die Auffassung auch der Philosophie, welche von allem Pantheismus sich frei erhalten hat, und über denselben hinausgekommen ist. Verhehlen wir uns sofort nicht, daß H. D. Strauß in unsere Deduction nicht wird eingehen können, so ist doch zu erwarten, daß er doch vom Standpuncte der Bibel und der philosophischen Creationstheorie derselben ihre Geltung nicht absprechen wird.

Die von H. D. Strauß in diesem Capitel sonst noch hervorgehobenen Schwierigkeiten sind theils neu erfunden, theils längst gelöst; z. B. nach Lucas scheine Jesus im fünfzehnten Regierungsjahre des Tiberius aufgetreten zu seyn, aber auch der Auftritt des Johannes werde in dasselbe Jahr versetzt. Es könne aber Johannes der Täufer nicht erst in demselben Jahre mit Jesus aufgetreten seyn, da er,

als Jesus sich öffentlich zeigte, schon eine beträchtliche Anzahl von Schülern und Anhängern hatte. — Es sagt aber Lucas, Johannes sey im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten Luc. 3, 1. 2.; von Jesus meldet er Cp. 3, 23., daß er beim Beginne seines Lehramtes beiläufig dreißig Jahre alt war: sonach durchaus nicht, daß Johannes und Jesus in demselben Jahre aufgetreten seyen *). Den an „Lysanias dem Tetrarchen von Abylene" Luc. 3, 1. genommenen Anstoß haben unbefangene Gelehrte längst gehoben **), und neuerlich Tholuck ***) beseitigt. — Daß Joh. 3, 27—36. der Evangelist die Erklärung des Täufers über sein Verhältniß zu Jesus in seiner eigenen Ausdrucksweise wiedergibt, ist kein Grund an der treuen Wiedergabe des Inhalts der Erklärung zu zweifeln †). Daß die Weigerung des Täufers bei Matthäus (3, 14 ff.) voraussetze, ihm zufolge habe Johannes Jesum als den Messias schon vor der Taufe gekannt ††), womit allerdings Joh. 3, 33. kaum vereinbar wäre, ist ungegründet, da der Täufer einen Mann, der wie er leicht merken konnte, gerechter, wie er selbst war, um so weniger ohne Bedenken taufen konnte, als er selber nicht getauft war. — Ueber das kleinliche Bedenken †††): warum, da Jesus nach Joh. 1, 29 ff. doch in der

---

*) Vgl. auch Hoffmann a. a O. S. 284.

**) Vgl. Feilmoser, Einl. S. 185.

***) Die Glaubwürdigkeit u. s. f. S. 198.

†) Strauß S. 390.

††) S. 376.

†††) S. 398.

Nähe des Täufers wandelte, ja sogar auf ihn zukam, der Evangelist beide Male von einem Zusammentreffen beider nichts erwähne, ist kein Wort zu verlieren. — Daß in dem Sinne der Abgeordneten des Synedriums Joh. 1, 21 ff. Johannes nicht der Elias war, und also auf die Frage darnach mit einem unumwundenen Nein antworten mußte, kann man nur aus Absicht mißkennen; sowie nur derjenige, welcher mit Begehrlichkeit darauf ausgeht, in den Fragen der Abgeordneten die Tendenz entdecken kann, dem Täufer die höchsten Würden aufzudringen*).

Wir beschließen dieses Capitel mit einer Probe des Urtheils der modernsten Kritik über Johannes, welche die Höhe bezeichnet, welche sie für ihre pragmatische Geschichtsbetrachtung errungen hat. Es ist ihr undenkbar, daß der Täufer jemals persönlich Jesum für den Messias gehalten und erklärt haben sollte. Denn „der Charakter und das ganze Wesen des Täufers macht die Annahme unmöglich, daß er sich zu Jesu auf den Fuß gestellt habe, welchen das vierte Evangelium angibt. Er, der Mann aus der Wüste, der strenge Ascet, der sich von Heuschrecken und Waldhonig nährte, und auch seinen Schülern harte Fasten vorschrieb, der finstere, drohende, vom Geist des Elias beseelte Bußprediger, — wie hätte er sich mit Jesu befreunden können, der in Allem das Widerspiel von ihm war? Gewiß mußte er sich, so gut wie seine Schüler (Mtth. 9, 14.) an der liberalen Weise Jesu stoßen, und dadurch gehindert werden, in ihm den Messias anzuerkennen. Starrer ist nichts, als ascetische Vorurtheile: wer,

*) S. 406—408.

wie der Täufer, es zur Frömmigkeit rechnet, zu faſten und den Leib zu kaſteien, der wird denjenigen nie als einen in göttlichen Dingen höher Stehenden anerkennen, welcher ſich über jene Asceſe hinwegſetzt ... Beſonders häufig hört man die Stellung, welche ſich der johanneiſche Täufer (3, 30.) durch die Erklärung gibt, daß er abnehmen, Jeſus aber zunehmen müſſe, als ein Beiſpiel der edelſten und erhabenſten Reſignation preiſen. Wir geben zu, dieſe Vorſtellung mag ſchön ſeyn: aber wahr iſt ſie nicht. Es wäre das einzige Beiſpiel in der Geſchichte, daß ein welthiſtoriſcher Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüßig zu machen, die Zügel des Theils der Geſchichte, den er bis dahin regiert hatte, ſo gutwillig abgetreten hätte *)." Freilich für einen ſolchen Standpunct gibt es keine heilige Geſchichte; und ihm kann darum die Geſchichte Jeſu nur eine Fabel ſeyn!

Zweites Kapitel.

Taufe und Verſuchung Jeſu.

S. 420—482. 1. Aufl. S. 369—428.

Daß Jeſus von Johannes getauft worden ſey, läßt H. D. Strauß gelten **), und entnimmt aus dieſem Factum, daß Jeſus „wie er bei ſeiner Taufe noch nicht daran gedacht haben kann, ſelbſt der Meſſias zu ſeyn, ſo auch, was die μετάνοια betrifft, ſich zwar unter die Trefflichſten von Iſrael mit Recht mag haben zählen können, ohne ſich jedoch

*) S. 396.

**) S. 442.

von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15.: (Siehe! seinen Knechten traut er nicht, und seinen Engeln legt er Fehler bei. Siehe! seinen Heiligen traut er nicht, und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen.) gesagt ist, auszuschließen *). Was aber die Evangelien über die Vorfälle bei der Taufe Jesu berichten, das ist ihm nicht nur a priori unhistorisch, da ja der Täufer Jesum nie als den Messias anerkannt hat, jene Vorfälle ihn aber von der Messianität Jesu hätten überzeugen müssen **), sondern auch an sich undenkbar, denn „daß bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, dieß kann doch wohl nichts Objectives, sondern nur Vorstellung einer Zeit seyn, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heil. Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, daß sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern solle? Endlich aber, daß Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden ***)." Dazu kommt noch: „War Jesus nach Matthäus und Lucas durch den heil. Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche Logos Fleisch

*) S. 442.

**) S. 441.

***) S. 427 f.

geworden: wozu bedurfte er denn noch bei seiner Taufe einer besonderen Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον *)?"

Man muß gestehen, die Puncte, welche H. D. Strauß hier ausgehoben hat, sind von der Art, daß sie zu denken geben; weßhalb die Ausleger von Origenes an die betreffenden Stellen schärfer ins Auge gefaßt haben; nur daß es den naturalistischen und rationalistischen Schriftdeutern vorbehalten geblieben ist, von der Oberfläche Widersprüche abzuschöpfen, dieselben nach ihrer Weise umzutreiben, und endlich den biblischen Mythologen in die Hände zu liefern. Die älteren Ausleger dagegen wußten wohl, daß der Verfasser des vierten Evangeliums, dem selbst H. D. Strauß eine „nach Einheit strebende Darstellung," Berechnung, Selbstständigkeit und Tact zugesteht, unmöglich nach einander sagen könnte, in Jesus Christus sey der Logos Fleisch geworden, und, bei seiner Taufe sey der Geist über ihn herabgekommen, wenn das Eine von dem Andern aufgehoben würde **); sie erkannten sofort, daß der Begriff und die Würde des

*) S. 444.

**) H. D. Strauß ist auch hier nicht rathlos. „Wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunct stehende Schriftsteller weitherzig ist, gingen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jesu Taufe und die von seiner wundervollen Erzeugung, oder die von der Einwohnung des λόγος in ihm von Lebensanfang an, wiewohl sie sich eigentlich ausschließen, friedlich neben einander her ... weil die Sage nicht gern etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag." S. 448.

Sohnes Gottes nicht derselbe sey mit dem Amte des Messias, und daß auch bei Dem, welcher als Sohn Gottes vom heil. Geiste empfangen war, die Einweihung zu seinem messianischen Werke durch Herabkunft des Messiasgeistes ganz angemessen war. Ferner hatten die älteren Ausleger die Idee einer realen Symbolik, vermöge welcher sie das Sichöffnen des Himmels und die Gestalt der Taube als eine göttliche Bildersprache für die durch die heilige Kraft des Messias zu stiftende neue Gemeinschaft Gottes und der Menschen verstanden. Freilich fehlte ihnen das Organ für die Einsicht in die Unmöglichkeit der Bewegung des Gottesgeistes von einem Orte zum andern, sowie für die Einreihung des Sprechens Gottes auf eine den Angeredeten verständliche Weise unter die Kategorie des Abenteuerlichen; aber ich denke, wir sollten sie wegen des Mangels jenes Organs nicht bedauern, da der Erfahrung zufolge dasselbe nur auf Vorurtheilen sich anzusetzen pflegt.

Aus dem Umstande, daß Jesus von Johannes sich taufen ließ, entnimmt H. D. Strauß, daß Ersterer sich damals noch nicht für den Messias angesehen habe, weil die Taufe des Johannes nur Andere habe auf den Messias verpflichten sollen*); allein dieß gründet sich lediglich auf die Willkühr, womit H. D. Strauß die Erklärung des Täufers, daß die Taufe Jesu das Mittel seyn sollte, ihn auf unzweifelhafte Weise dem Johannes als den Messias zu erkennen zu geben, beseitigt, und auf das Verkennen derjenigen Bedeutung der johanneischen Taufe für Jesus, nach

*) S. 420.

welcher sie seine Einweihung durch Herabkunft des Messiasgeistes auf ihn seyn sollte. Den widerlichen Eindruck, welchen die aus derselben einseitigen Auffassung der johanneischen Taufe hervorgegangene Bekämpfung der biblischen Lehre von der Sündlosigkeit Jesu zu machen geeignet ist, wollen wir ja nicht unterhalten, da, um nur Eines bemerklich zu machen, leicht zu erkennen ist, daß ebenso gut auch der Sündlose die Taufe, welche für Andere Bußtaufe war, übernehmen konnte, als der Nichtsündlose, Johannes der Täufer, sie nicht übernahm; denn es ist kein Zweifel daran, daß Johannes, der doch nöthig hatte, getauft zu werden, sich nicht selber getauft habe. Unbefangene Willigkeit, eher Schüler der Evangelisten seyn, als sie meistern zu wollen, findet sicher das Rechte überall, das Vorurtheil findet nur, was ihm recht ist.

Die mythologische Construction der evangelischen Berichte von den Vorfällen bei der Taufe Jesu gibt im Wesentlichen Folgendes*):

„Die christliche Sage konnte nicht lange säumen eine Scene auszubilden, in welcher die jesaianischen Worte: Siehe! mein Auserwählter, an dem meine Seele Gefallen hat (Jes. 42, 1.), worin, wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Messias hingewiesen war, hörbar vom Himmel herab über ihren Messias ausgesprochen waren. Dabei nahm man auf die gleichfalls messianisch gedeutete Stelle Ps. 2, 7.: Mein Sohn bist du; ich habe

*) S. 435 ff.

heute dich gezeugt, Rücksicht; so entstand die Erzählung von der himmlischen Stimme bei Jesu Taufe*).

„Die Herabkunft des Geistes auf Jesus dachte man sich insbesondere wegen Jes. 11, 1 f., wo von dem Sprosse Isai's gesagt ist, daß auf ihm der Geist Gottes ruhen werde; die Taufe ist als Zeitpunct dazu nach dem Vorbilde der Salbung Davids gewählt, von welcher an der Geist Gottes über ihn kam (I. Sam. 16, 13.).

„Auf die Vorstellung, daß der Geist in Taubengestalt sich auf Jesus niedergelassen habe, führten die im A. T. von demselben gebrauchten Ausdrücke: Sichniederlassen und Schweben, sowie der Umstand, daß die Taube, als Symbol der belebenden Naturwärme, ein heiliger Vogel ist.

„Endlich das einmal sinnlich vorgestellte πνεῦμα mußte

---

*) Wenn die Christen zur Zeit Jesu messianische Aussprüche Jehova's auf Jesus bezogen, so hatten sie dazu nicht nöthig eigene Scenen und Wiederholung derselben Aussprüche auszudenken, sondern Das war eben das Messianische dieser Aussprüche in christlichem Sinne, daß sie von Anfang an auf Jesum gesprochen waren. Darum bezieht der Verfasser des Hebräerbriefs die Worte Ps. 2, 7. auf Jesus, ohne irgend an die Taufe zu denken. Außerdem sollen ja nach H. D. Strauß (S. 218 f.) die Worte: ich habe heute dich gezeugt, hauptsächliche Ursache gewesen seyn, daß man sich das Sohnsverhältniß Jesu zu Gott physisch dachte, sollen also den Mythus von der übernatürlichen Erzeugung Jesu hervorgebracht haben; wie konnten sie nun auch auf die Einweihung des Messias zu seinem Amte bezogen werden?

doch auch eine Gasse haben, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können, deßhalb ergab sich als ergänzender Zug das Aufthun des Himmels von selbst *)."

Als fühlte es der H. Verfasser, daß seine Ausstellungen an den evangelischen Berichten über die Versuchungen Jesu durch Satan bei gediegenen Theologen den Effect

---

*) Welches „Spiel eines subjectiven Scharfsinns!" Ein Anderer könnte mit nicht geringerem Rechte ein Widerspiel aufführen und sagen: daß des Herabkommens des Geistes bei der Taufe nicht erwähnt ist, hat seinen Grund in der Annahme, daß derjenige, welcher über alles Fleisch den Geist bringen sollte, zu keiner Zeit ohne den Geist gedacht werden, und daß der durch den heil. Geist Erzeugte nicht erst als Mann denselben empfangen haben konnte; an eine Herabkunft des Geistes auf Jesum in Taubengestalt konnte nicht gedacht werden, da zwar spätere jüdische Schriftsteller den über dem Urgewässer schwebenden Geist mit einer Taube vergleichen, aber hier diese als Symbol der Befruchtung sich vorstellen, wornach zwar bei der Empfängniß Jesu die Taubengestalt am Orte gewesen wäre, aber nicht bei seiner Einweihung; endlich die abenteuerliche Vorstellung ist doch selbst auch den Judenchristen nicht zuzutrauen, daß der Geist einer Gasse durch das Himmelsgewölbe bedurft hätte, sonst hätte die jüdische Sage ja auch den Ort anzeigen müssen, wo die Taubengestalt in die Person Jesu hineindrang, oder bemerken, daß sie auf ihm sitzen geblieben sey. So könnte ein Anderer ebenso scharfsinnig sagen, und die mythologische Construction spielend destruiren.

nicht machen können, welchen allerdings bei Nichttheologen Zweifel und Einwürfe hervorzubringen geeignet sind, wie sie H. D. Strauß hier S. 448—463 zusammengestellt hat, macht er auf jene selber gelegentlich einen derben Ausfall*), gleichsam zur vorläufigen Entgeltung. Hätte er sich statt dessen nach schlagenden Argumenten gegen die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten umgesehen, oder noch besser, hätte er diese selber genauer erforscht. Im ersten Falle hätte er „den alten theologischen Adam" empfindlicher zurecht gewiesen, als er es jetzt mit seinen längst abgenützten Einwendungen zu thun vermag, im andern hätten sich seine Bedenken von selber gehoben.

In der That, selbst wenn man die ganze Begebenheit sich nach der Weise des Alltaglebens vorgefallen denkt, ist die mythologische Kritik wenig furchtbar. Fragen nämlich, wie folgende: „wozu sollte die Versuchung dienen**)? war das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit***)? wie hat der Teufel hoffen können, Jesum zu verführen †)? wie ist es möglich, daß Engel Jesu Speise brachten ††)? finden sich in jedem besseren Handbuch der Dogmatik bei den Paragraphen von der Natur des

*) S. 471. „Der Uebertritt auf dieses vernünftige Gebiet (der urchristlichen Sage) kommt freilich den alten theologischen Adam so sauer an" u. s. f.

**) S. 457.

***) S. 459.

†) S. 460.

††) S. 463.

Gottmenschen, von dem Maaße der Intelligenz des Teufels, von dem Verhältnisse der Engel zur Natur, und ihrem besondern Amte in dem Leben des Gottessohnes beantwortet. Schwierigkeiten, wie die, daß Marcus (1, 13.) sage, Jesus sey in der Wüste unter den Thieren gewesen, wovon schwer zu sagen, was der Evangelist damit wolle*);" daß „man nicht begreifen könne, wie Jesus nach vierzigtägigem Fasten nicht längst verhungert war, da für gewöhnlich (NB. für gewöhnlich!)**) die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nahrungslosigkeit ertragen könne***)," daß es „einen persönlichen Teufel nicht gebe, daß derselbe wenigstens nicht sichtbar erscheinen könnte, und wenn auch, daß derselbe sich nicht so benehmen würde, wie er sich nach unserer Erzählung benommen haben müßte †);" „daß die Versuchungen ungeschickt ausgewählt und angeordnet" seyen ††), solche Schwierigkeiten, sage ich, sind theils für den Unbefangenen gar nicht vorhanden, theils für den Forschenden leicht aufzulösen, sämmtliche aber kommen gar nicht in Betracht gegen die Grund- und Haltlosigkeit der mythologischen Erklärung der Versuchungsgeschichte, wie sie H. D. Strauß gibt †††).

„Waren die vornehmsten Frommen des hebräischen Al-

---

*) S. 454.

**) S. Hoffmann a. a. O. S. 315.

***) S. 457 f.

†) S. 459.

††) S. 461.

†††) S. 471—482.

terthums, war das Volk Israel selbst . . . vom Teufel versucht worden, was lag näher, als die Vorstellung, daß vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volkes Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen, . . . und zwar . . . in einer leibhaften Erscheinung und einem persönlichen Zwiegespräch *)." So H. D. Strauß.

Die Wahrheit aber ist, daß im ganzen A. T. zwei einzige Männer, Hiob und David (nach I. Chron. 22, 1.) vom Teufel versucht werden, wovon jener im N. T. nie als ein Vorbild des Messias erscheint, dieser aber nicht sowohl zu seiner Prüfung, als zu einer Züchtigung für Israel von Satan versucht wird. Weder in dem Einen, noch in dem andern Falle lag irgend eine Veranlassung sich auch den Messias vom Satan versucht zu denken. Daß Abraham, daß das Volk Israel selber vom Satan versucht worden sey, davon weis die jüdische Ansicht zur Zeit Christi so wenig etwas, als davon, daß der Messias vom Teufel versucht werden sollte, sondern nur die weit spätere Sage enthält einige der evangelischen Versuchungsgeschichte ganz unähnliche und trübe Züge. Hätte in der apostolischen Zeit unter Juden die Meinung geherrscht, der Messias müsse vom Teufel versucht werden, und also unter Judenchristen ein Bedürfniß bestanden, sich Jesum vom Teufel versucht zu denken: so hätte der Verfasser des Hebräerbriefes da, wo er darauf ausgeht zu zeigen, daß Jesus Christus in Allem versucht worden sey, sich nicht begnügen kön-

*) S. 475.

nen, auf Scenen zu verweisen, wie die am Grabe des Lazarus, die am Oelberge und am Kreuze war, Hebr. 4, 5. 5, 7. 8., er hätte auf die Versuchung Jesu von Satan hinweisen müssen; da er aber dieses nicht für nöthig findet, so kann die von H. D. Strauß vorgegebene Veranlassung zur Erdichtung der Versuchungsgeschichte gar nicht vorhanden gewesen seyn, und die mythologische Erklärung derselben ist sonach auf Nichts gebaut.

„Fragte es sich um die Zeit, in welcher der Satan muthmaßlich eine solche Versuchung mit dem Messias vornehmen werde, so lag es am nächsten, diesen, als einen andern Hercules am Scheidewege (wie ungehörig und unzart!), beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen.“

Bekanntlich setzte man aber bei den Juden den Eintritt in das reife Alter in das zwanzigste Jahr, nicht in das dreißigste, in welchem Jesus versucht wurde; und wenn der Zeitpunct der Versuchung erdichtet wurde, so lag es nahe, Jesum die Messiasprobe vor seiner Einweihung, und nicht erst nach derselben bestehen zu lassen.

„Handelte es sich um den Ort, so bot sich die Wüste dar, ... der schauderhafte Wohnplatz der höllischen Mächte, und das Local, in welchem das Volk Israel versucht worden war*).“

Aber nach der Erzählung verläßt ja nach der ersten Versuchung schon Satan die Wüste, und begibt sich in die heilige Stadt und auf den hohen Berg!

---

*) S. 476.

„Das vierzigtägige Fasten ist dem Vorgange des Moses auf dem Berge Sinai und dem des Elias nachgebildet."

Aber das Fasten des Moses (II. Mos. 34, 28.), sowie das des Elias! (I. Kge. 19, 8.) war ein ganz anderes, als das Fasten Jesu; dieses erscheint allerdings „als heilige Asceſe;" Moses aber und Elias aßen nicht, weil sie der Speise nicht bedurften *).

„Die erste Versuchung des Messias war dadurch zum Voraus bestimmt, daß das Volk Israel in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war **)."

Hauptsächlich? Und doch erwähnt Paulus der Versuchung durch Hunger gar nicht, wo er (I. Cor. 10.) der Versuchungen der Israeliten in der Wüste erwähnt, sondern nur der durch das Gelüsten nach Fleisch, durch Götzendienst, Unzucht und Zaghaftigkeit; und auch im Hebräerbriefe, wo Cp. 3. auf die Schicksale der Israeliten in der Wüste hingewiesen wird, geschieht der Hungersnöthen keine Erwähnung. Hunger war es sonach nicht, wodurch nach der Schätzung der Judenchristen das Volk Israel in der Wüste hauptsächlich versucht worden war!

„Doch an einer Versuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren wenigstens zehn; für

---

*) I. Kge. 19, 7. 8.: Und der Engel Jehova's sprach (zu Elias): Stehe auf, iß ... Und er stand auf und aß und trank, und ging durch Kraft selbiger Speise vierzig Tage und Nächte bis an den Berg Gottes Horeb.

**) S. 477.

eine dramatische Darstellung aber, wie wir sie in den Evangelien haben, war dieß zu viel, und unter den niedrigern Zahlen lag keine näher, als die heilige Drei *)."

So hätten wir also hier wieder einen Fall, wo die Sage eben Den, welchen sie weit über Abraham u. A. hinaufzusetzen beschäftigt ist, weit hinter diesem zurückläßt. Hätte sie ihn doch wenigstens sieben Mal (nach der heiligen Sieben) den Satan besiegen lassen!

„Auch der Inhalt der zweiten Versuchung ist aus dem Benehmen des jüdischen Volkes in der Wüste genommen. Dieses versuchte aus Veranlassung eines Wassermangels Gott durch Murren. Die spätere Sage aber setzte, an die Stelle des Murrens, bei Jesus ein Gottversuchen durch vermessenes Vertrauen auf seinen Beistand, und erdichtete dafür nach Ps. 91, 11. die Zumuthung des Teufels an Jesus, sich von der Höhe des Tempels herabzustürzen **)."

Ueber das Bodenlose und Abenteuerliche einer solchen Metamorphose ist kein Wort zu verlieren.

„Die dritte Versuchung ist der Versuchung zur Abgötterei, d. h. zur Teufelsanbetung, welcher das Volk Israel unterlegen war, nachgebildet ***)."

Und wie ist es nun zu erklären, daß die Sage Jesum nicht auch zur Unzucht und zum Kleinglauben versucht werden läßt, da in beiden Beziehungen, wie auch das N. T. erwähnt, das Volk in der Wüste versucht wurde und unter-

*) S. 478.

**) S. 479. 480.

***) S. 481.

lag? Unsere Mythologie läßt sich auf Solches nicht ein; dafür beschließt sie ihr Geschäfte mit einem Hysteron proteron;

der Engel nämlich, welcher dem Elias vor den vierzig Tagen Speise brachte, ist das Vorbild jener Engel, welche den Evangelisten zufolge nach den vierzig Tagen zu Jesus traten und ihm dienten.

Wir fragen hier, auf welcher Seite die größere Unerklärlichkeit sey, auf Seite der evangelischen Erzählung oder auf Seite der mythologischen Composition?

Dabei gestehen wir unumwunden ein, daß auf jener, wenn man sich ihren Inhalt als Vorfälle des gewöhnlichen Lebens denkt, nicht unerhebliche Schwierigkeiten lasten. Im Ganzen nämlich hat die Versuchungsgeschichte, als Ereigniß der gemeinen Wirklichkeit gedacht, in der Art der Erscheinung des Teufels etwas auffallend Singuläres *), in dem passiven Verhalten des Herrn bei den Vorbereitungen des Satans zu den einzelnen Versuchungen etwas schwer Erklärliches, und in den Zeit- und Ortsverhältnissen etwas Zauberähnliches; im Einzelnen aber haben, wie H. D. Strauß, schon von Origenes **) bis auf Arnold von Char-

*) In der gemeinen Wirklichkeit erscheint nämlich der Teufel sonst im N. T. nur in seinen Werkzeugen und Wirkungen, nicht in unmittelbar wahrnehmbarer Persönlichkeit. Vgl. Mtth. 13, 18. Luc. 22, 3. 31, 52. Joh. 14, 30. I. Thess. 2, 18. I. Petr. 5, 8.

**) De princip. l. IV. c. 16.

tres *) Viele gefragt: „Wie ist Jesus mit dem Teufel von einem Orte zum andern gekommen**)? von welchem Berge hat der Teufel Jesu alle Reiche der Welt gezeigt***?“ — Origenes bemerkt, an ein körperliches Schauen sey hier nicht zu denken, und Arnold sagt geradezu, so sey Christus auf den hohen Berg und auf die Höhe des Tempels gekommen, wie Ezechiel, während er mit seinem Leibe am Flusse Chaboras saß, Jerusalem mit seinen Mauern und dem Tempel aufbaue, nämlich im Geiste.

Hiemit ist eine Auffassung der Versuchungsgeschichte angezeigt, bei welcher nicht nur die seit Julian dem Abtrünnigen gegen die Wahrheit der Erzählung gerichteten Angriffe nicht treffen, sondern die Begebenheit im Ganzen ihre sehr bedeutsame Stellung im Leben Jesu Christi, im Einzelnen aber ihre genugsame Erklärung findet.

Sollte in der Person Jesu Christi das menschliche Bewußtseyn mit den in dem göttlichen immer vorhandenen Gedanken durchdrungen werden, daß er in seinem messianischen Werke durch keine von Gott abgekehrte Macht irre geführt und von Gott weggebracht werden würde, so mußte er in einen Zustand kommen, in welchem der Böse seine Versuche an ihm machte, Jesus aber in freier That (denn nur in der freien That vollendet sich das menschliche Bewußtseyn,) diese zurückschlug. Darum führte ihn der Messiasgeist in

---

*) De operibus Christi cardinalibus. Vgl. Q.Sch. Jahrg. 1827. S. 44 f.

**) S. 461.

***) S. 462.

die Prüfung. Jenes Bewußtseyn mußte der Messias aber, bevor er sein Amt antrat, haben; darum wird er unmittelbar nach der Taufe und vor seinem öffentlichen Wirken in die entsprechende Lage gesetzt. Nicht aller Wirklichkeit wurde er enthoben, sondern nur den Eindrücken des gewöhnlichen Lebens so verschlossen, daß er für die Mächte und Ereignisse in der unsichtbaren Wirklichkeit, in welcher die sichtbare ihren Ursprung, ihr Ende und ihre Regel hat, zugänglich war. Das heißt ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι, wie Apoc. 1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10. Ezech. 3, 12 ff. 8, 3. 40, 1. unwiderlegbar zeigen. In dieser bethätigte sich das persönliche böse Wesen unmittelbar, und was der Herr von ihm erfuhr und wie er sich ihm gegenüber benahm, das ist in unsern Evangelien durch Ausdrücke, die der gemeinen Wirklichkeit entlehnt, und darum bildlich zu verstehen sind, bezeichnet. Der Zustand, in welchem Christus dem menschlichen Verkehre entzogen und dem Andrange des menschenfeindlichen Wesens mit seinem unreinen und niedern Treiben ausgesetzt war, wird als Aufenthalt in der Wüste und unter den wilden Thieren (Mrc. 1, 13.) bezeichnet. Die Dauer der Entrückung wird durch die vierzig Tage bildlich ausgedrückt, wobei es für die Sache ganz gleichbedeutend ist, ob Marcus die Versuchungen in die vierzig Tage hineinsetzt, oder Matthäus an das Ende derselben, oder Lucas während der vierzig Tage schon, aber auch am Ende derselben den Herrn versucht werden läßt; sie vereinigen sich in dem Gedanken, daß in der Entrückung das persönliche Princip des Bösen auf Jesus überhaupt, und namentlich in drei bestimmten Formen gewirkt habe. Das Fasten ist der Aus-

druck für den Inbegriff der Entbehrungen, welche Christus während seines messianischen Wirkens zu dulden haben sollte; — die daran sich knüpfende Zumuthung des Teufels, die Steine in Brod zu verwandeln, das vorbildliche Collectivum aller der in dem sinnlich unangenehmen Eindruck eines armen Lebens liegenden Antriebe, eine für höhere Zwecke bestimmte Kraft auf willkührliche Weise zur Entfernung des Mangels zu verwenden; die Abweisung des Vorschlags geschieht mit Worten, welche aussagen, daß ein leiblich armes Daseyn kein unglückliches sey, da Gott das Leben noch nach ganz anderen Seiten hin nähre und erfreue, als nach der sinnlichen, und mit ganz andern Mitteln, als mit physischem Brode. Die Christum gleichsam physisch bewältigende Macht des Satan in dem Hin- und Herführen ꝛc. bezeichnet den biblischen Gedanken, daß der Messias als Menschensohn sich unter den Einfluß aller der Dinge und Verhältnisse gestellt habe, in denen der Reiz zur Sünde liegt, und durch welche der Andrang des bösen Feindes geschieht. — Die Zumuthung, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, versinnbildet alle in dem Bewußtseyn von dem besondern Schutze Gottes und von der Bestimmung, vor den Menschen als ihr Haupt anerkannt zu werden, für die menschliche Natur liegenden Versuchungen, die Fürsorge Gottes zu mißbrauchen, und sich auf eine roh' äußerliche Weise Anerkennung zu verschaffen. Christus bestehet in dem rechten Verhalten gegen die Liebe des ihn schützenden Vaters, sowie gegen die, welche durch freien Glauben seine Verehrer werden sollen; und dieß ist in den Worten ausgedrückt: du sollst deinen Gott nicht

versuchen. — Daß durch Nachgiebigkeit gegen den Welt- und Zeitgeist Jesus sich auf auf einem kurzen und sichern Wege zum Könige eines Weltreiches machen, und nachdem er ein irdisches Reich auf irdische Weise erworben hatte, dieses in ein Reich Gottes verwandeln konnte, dieß hatte vielen Anschein, wenn wir die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu durchgehen. Die Versuchungen diesen Weg einzuschlagen sind in dem dritten Verlangen des Teufels zusammengefaßt. Christus aber, der die Welt von Dem befreien wollte, wodurch der Satan in ihr ist und herrscht, trieb in der klaren Einsicht in die Eitelkeit und Verwerflichkeit eines solchen Unternehmens den Satan mit der Erklärung ab, daß er nur Gott, nicht aber dem Ungöttlichen in der Welt sich unterwerfe. — Dem, der die Wünsche und Versuche des bösen Geistes so vollständig abgewiesen hatte, stellten sich nun die persönlichen göttlichen Mächte des Geisterreiches, die Engel, dienend dar; der Satan aber trat zurück, bis er ihm bald nach dem Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit — freilich nicht so unmittelbar, wie hier, — wieder in den Weg trat, ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ Luc. 4, 13. *).

*) Vgl. Hoffmann a. a. O. S. 311—335, besonders S. 326 ff.

Das Geschäfte der Berichterstattung in den folgenden Capiteln des zweiten Abschnittes vereinfacht sich um ein Bedeutendes, theils weil die neueste Darstellung des Lebens Jesu in vielen Puncten über die entweder von der modernen Kritik aufgenommene, oder von ihr erst neu angerichtete Verwirrung der evangelischen Nachrichten nicht hinausgekommen, und daher zum Abschluß in sich selbst nicht gelangt ist, vielweniger ein positives Resultat erreicht hat; theils weil in den meisten andern der angelegte kritische Maaßstab und die versuchte Erklärung ganz dieselben sind, welche wir in dem Bisherigen hinlänglich haben kennen und beurtheilen gelernt; theils endlich weil eine Reihe von Fragen, die H. D. Strauß zur Sprache bringt, entweder ganz oder doch vorherrschend nicht kritischer, sondern hermeneutischer Natur sind, und daher auf einem andern Gebiete, als dem der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, nämlich auf dem der historischen Auffassung der evangelischen Berichte zu erörtern sind.

So läßt es H. D. Strauß im

Dritten Kapitel,

Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

S. 483—518. 1. Aufl. S. 429—462.

unentschieden *), ob die drei ersten Evangelien gegen das vierte Recht haben, deren „Darstellung auf der Ansicht ruht, daß Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit

*) S. 499.

Jesu vor seiner letzten Reise gewesen sey *), welches er nur aus besondern Umständen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe," oder das Evangelium des Johannes gegen die synoptischen, welches hinsichtlich des Locales von der Voraussetzung ausgeht, „eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegenen Provinzen zurückzuziehen **)." Und in Beziehung auf die Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu scheint ihm „nicht bloß keine genaue Bestimmung, sondern auch keine ungefähre zu erzielen ***)."

Auf ähnliche Weise ist es im

Vierten Kapitel,
Jesus als Messias.

S. 519—582. 1. Aufl. S. 463—519.

Ueber die Frage, wie bald Jesus sich als Messias gefaßt habe, „sind zweierlei Ansichten möglich," diese, Jesus habe sich Anfangs wirklich, unerachtet seines liberalen und großartigen Geistes, doch nur dieselbe Stellung zum Messiasreich, wie der Täufer gegeben, und erst allmälig zu dem Gedanken, selbst der Messias zu seyn, sich erhoben," und die andere, „Jesus habe sich seit seinem Auftritt als den Messias gefaßt, und nur mit der Aeußerung dieses Bewußtseyns pädagogisch zurückgehalten, indem er

*) Vgl. dagegen Tholuck a. a. O. S. 299 ff.

**) S. 442.

***) S. 513.

den Jüngern und dem Volke dasselbe nicht durch eigene oder fremde Erklärungen und Versicherungen aufdringen, sondern durch sein ganzes Thun und Wirken es von selbst in ihnen entstehen lassen wollte *)."

Ebenso „muß es immer zweifelhaft bleiben, ob die Behauptung der Präexistenz der eigenen Ansicht Jesu von sich, oder nur der Reflexion des vierten Evangelisten über ihn angehört **)." Und ob der messianische Plan Jesu sich auf die Heiden und Samaritaner erstreckt habe ***), darüber spricht sich der H. Verfasser wenigstens nicht bestimmt genug aus.

Daß übrigens dieses Schwanken und die Unentschiedenheit, in welcher die Untersuchung ein über das andere Mal stecken bleibt, nicht den evangelischen Berichten zur Last fällt, sondern lediglich der Manier des H. Verfassers, mag gerade an dem letzgenannten Puncte Beispielsweise gezeigt werden. Bestimmter kann nichts ausgesprochen seyn, als der Wille Jesu, daß seine Apostel die Lehre und Gnade des Heils allen Völkern bringen sollten, in dem Auftrage Mtth. 28, 19. (vgl. Mrc. 16, 15. Luc. 24, 47.) Aber H. D. Strauß macht sich Scrupel, namentlich wegen Act. 10. und 11. „War den Aposteln in dem sogenannten Taufbefehl eine so klare Anweisung Jesu zur Aufnahme der Heiden als solcher in das Reich ihres Christus gegeben: wozu bedurfte es noch einer Vision um den Petrus (aus Veranlassung des

*) S. 534 f.

**) S. 546.

***) S. 563 ff.

Hauptmanns Cornelius) zur Befolgung derselben zu ermuntern? . . . Hat Jesus selbst schon jenen Befehl gegeben, so können die Jünger nicht erst so, wie Act. 10. 11. erzählt ist, auf die Zulässigkeit der Heiden gekommen sein; ist aber diese Geschichte richtig, so kann jener angebliche Befehl Jesu nicht historisch sein, wobei unser Kanon, in streitigen Fällen der minder verherrlichenden Relation den Vorzug zu geben*), für das Letztere entscheiden würde**)." — Hätte H. D. Strauß nur erwägen wollen, was die von ihm selbst gebrauchten Worte „Aufnahmsfähigkeit der Heiden als solcher" in sich fassen, so hätte er den Taufbefehl Jesu und das Verhalten der Jünger Act. 10. 11. ganz anders ansehen müssen, als so, daß dieses jenen aufhebe. Das Bedenken des Petrus Act. 10. und der Anstoß der Judenchristen Act. 11, 1—3. beruhten keineswegs auf der Ansicht, daß Heiden nicht in das Reich Gottes könnten aufgenommen werden, sondern auf der Meinung, die Heiden müßten zuerst durch Uebertritt zum Judenthum von ihrem unreinen Wesen befreit, und könnten dann erst, wie der Befehl Jesu lautete, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden. Der Herr, welcher sich darüber, daß die Heiden Genossen seines Reichs werden könnten und sollten, aufs Bestimmteste ausgesprochen hatte, hatte über den dabei einzuhaltenden Gang

*) Diesen Kanon, nach welchem der unwahrste Bericht derjenige seyn müsse, der am meisten zu Jesu Verherrlichung diene, nennt Tholuck mit tiefem Unwillen den „infernalen Anti-Verherrlichungskanon." S. 300.

**) S. 566 ff.

nichts ausdrücklich verordnet. Jene judaistische Meinung mußte daher erst noch berichtigt werden, und dieß geschah bei Petrus durch die Vision, bei den Anderen durch die Erklärung des Petrus. Die Vorfälle somit Act. 10. 11. weit entfernt, die Stelle Mtth. 28, 19. historisch zweifelhaft zu machen, verhalten sich vielmehr zu dieser, wie Fortsetzung und Erläuterung des schon früher Gegebenen.

Joh. 4. zeigt, daß Jesus schon während seines Erdenlebens seine messianische Wirksamkeit auf die Samariter ausgedehnt habe. Allein die Kritik des H. D. Strauß urtheilt über das Zusammentreffen und die Unterredung mit dem samaritischen Weibe, „daß wir hier schwerlich (das bekannte: schwerlich) eine wirkliche Geschichte vor uns hätten *)." Aus welchen Gründen? Nachdem die Frau Jesum gebeten hatte, ihr von dem Wasser zu geben, welches den Durst auf immer stille, wendet der Herr die Rede auf die sittlichen Verhältnisse des Weibs durch die Worte: Gehe hin, rufe deinen Mann, und komme daher, v. 16. H. D. Strauß supponirt nun, daß nach der Darstellung sich Jesus damit nur habe die Gelegenheit machen wollen, sich in seiner prophetischen Gabe zu zeigen, und findet nun den Zug um dieser anstößigen Gewaltthätigkeit willen unhistorisch **). Aber was bewog denn den H. Verfasser, der Darstellung gerade das schlimmste Motiv und zugleich das allerunwahrscheinlichste zu unterlegen? — Das Weib fragt v. 20. Jesum, ob Garizim oder Jerusalem der rechte Ort der Gottesverehrung

*) S. 580.

**) S. 573.

sey. Da meint unsere Kritik, „daß ein so starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu dem sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe *);" womit er offenbar nicht sagen will, daß sie um die „religiös-nationale Frage" nicht gewußt habe, sondern nur, daß es auffalle, dieselbe von ihr sogleich an Jesus gebracht zu sehen. Allein — das weis H. D. Strauß wohl, daß um an einer Sache starkes Interesse zu nehmen, nicht eben erforderlich ist, daß man dieselbe reiflich durchdacht und vollständige Einsicht in sie gewonnen habe. Klagt er doch selber bitter darüber, daß über den ersten Band seines Lebens Jesu „Diejenigen am lautesten geschrieen, welche keine Seite in demselben gelesen hatten **)." — Jesus zeigt v. 17 ff. dem Weibe, daß er ihre Verhältnisse im Einzelnen kenne. Dieß will H. D. Strauß nicht gefallen. „Daß Jesus die äußeren Verhältnisse unbedeutender Personen im kleinsten Detail gekannt habe, ist" nach ihm eine unwürdige Vorstellung, „und jedenfalls zerstört eine solche empirische nicht Allwissenheit, sondern Allwisserei, das menschliche Bewußtseyn, das wir in Jesu zu setzen haben ***)." Hätte H. D. Strauß doch gesagt, wie sich's hiemit näher verhalte; nämlich, da die Bibel Das, was der Prophet sieht und verkündet, nicht aus seinem menschlichen Bewußtseyn, sondern aus Inspiration herleitet, so kann das menschliche Bewußtseyn durch die Kenntniß des Propheten nicht zerstört erscheinen, und daß

*) S. 574.

**) Vorrede zum zweiten Band.

***) S. 576 f.

eine Allwissenheit, wie sie dem göttlichen Propheten zugeschrieben werden muß, bestehen könne bei einer Kenntniß nur des Innern und Großen, nicht aber auch des Aeußern und Geringen, das ist wahrlich nicht einzusehen. — Jesus erklärt v. 26. dem Weibe, daß Er der Messias sey. H. D. Strauß fragt: „in welcher Hinsicht war denn das Weib einer so hohen Mittheilung würdig *)?" Darauf ist schwer zu antworten, da wir nicht wissen können, wie schnell und wie weit die aus der vorhergehenden Unterredung mit Jesu erhaltenen Eindrücke das Weib sittlich gefördert hatten; allein man darf H. D. Strauß fragen: wiefern war denn Judas, waren die Pharisäer, die Sadducäer, die Herodianer ꝛc. derselben Mittheilung würdig? Man weis ja wohl, daß das Maaß der Einsicht und Erkenntniß, welches Gott dem Einzelnen zu Theil werden läßt, nicht an den sittlichen Werth gebunden ist. Und so ist nirgends ein standhafter Grund, das Zusammentreffen Jesu mit der Samaritерin für unhistorisch zu halten, und die Erzählung des Johannes mythologisch zu construiren; so daß es auch hier nicht an den Evangelien liegt, wenn die Kritik über den Umfang des messianischen Planes Jesu im Ungewissen bleibt.

Ueber den letztern selber erklärt sich die Kritik auf eine Weise, welche jeder, der auch nur die Bergpredigt ansieht, für ungerecht erklären muß. Bisher haben die biblischen Mythologen **) die Bemühung um sittliche Veredelung der

*) S. 574 f.

**) Man vgl. z. B. Fritzsche, Evangelium Matthaei, S. 113 f.

Nation als eine wesentliche und eigenthümliche Seite des Planes Jesu gelten lassen; H. D. Strauß aber hat im Streben nach Auffindung der richtigen Mitte zwischen einem politischen und einem reingeistigen Plane Jesu die Richtung auf sittliche Wiedergebürt, als einen Hauptcharakter des Planes Jesu, fallen lassen zu dürfen geglaubt. „Allerdings erwartete Jesus den Thron Davids wieder herzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs setzte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung, sondern auf die Engellegion, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne. Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgibt; vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes werden sich die Völker ohne Schwertstreich beugen, und auf den Ruf der Engelsposaune sich sammt den auferstehenden Todten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Dieß Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überließ es dem himmlischen Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wisse, ihm gleichsam das Signal zu geben, und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, daß ihn das Ende ereilte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu bloß deßwegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt, der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden entsprechen, und wie leicht auf dem supernaturalisti-

schen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war, und sonst wahre (welche?) und großartige Seiten bot, auch einen besonnenen Mann in sich hineinziehen konnte *)."

Man sieht, H. D. Strauß ist im Stande, harte Gedanken durch dämpfende Worte zu mildern. Wer Das aber nicht könnte oder wollte, und sich zu einem Apostel des mythischen Evangeliums begeisterte, etwa in der Weise, wie wir es kürzlich in Hinsicht der Lehre von dem Untergange der menschlichen Persönlichkeit gesehen haben, der müßte den Beweis liefern, daß die mythologische Auffassung des Lebens Jesu nicht minder geeignet ist, zur Verunglimpfung des Namens Jesu zu fanatisiren, wie es die naturalistische Behandlung der evangelischen Nachrichten in einzelnen Fällen gethan hat **).

---

*) S. 553 f.

**) Ueber die in diesem Capitel behandelten Puncte ist wegen der eingänglichen Erörterung, und vieler scharfsinnigen Bemerkungen zu vergleichen die Abhandlung von D. Kern: „Erörterung der Hauptthatsachen in der evangelischen Geschichte, in Rücksicht auf Strauß's Leben Jesu," in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1836. H. 2. und 3., H. 2. S. 71—102.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

S. 583—634. — 1. Aufl. S. 520—568.

Das johanneische Evangelium erzählt im ersten Hauptstück, v. 35—52., wie in den ersten Tagen des öffentlichen Lebens Jesu Andreas und (ohne Zweifel) Johannes auf die Erklärung des Täufers hin, sodann durch Andreas Simon Petrus, hierauf Philippus und durch ihn Nathanael Jünger Jesu geworden seyen. Denselben Andreas, Simon Petrus und Johannes trifft Jesus, den Evangelien des Matthäus (4, 18—22.) und Marcus (1, 16—20.) zufolge, nicht gar lange darauf am galiläischen See bei Fischergeschäften, ruft sie zu sich und kündigt ihnen ihren Beruf, Menschen zu gewinnen an, worauf sie ungesäumt sich ihm anschließen. Lucas erzählt (5, 1—11.), wie Simon Petrus, Johannes und Jacobus aus Veranlassung eines Zusammentreffens mit Jesu am galiläischen See, wobei dieser einen wunderbar reichen Fischzug herbeiführte, ihm nachfolgten.

Die historische Betrachtungsweise der evangelischen Berichte erkennt in dem johanneischen Abschnitte das allererste Zusammentreffen der bezeichneten Männer mit Jesu, in dem Berichte des Matthäus und Marcus einen nicht viel späteren Vorfall, bei welchen auch den schon vorher mit Jesus bekannten Männern ihr Beruf angekündigt und von ihnen angenommen wurde; in der Erzählung des Lucas endlich vom wunderbaren Fischzuge gibt sich ihr die Auffassung desselben Ereignisses mit besonderer Hervorstellung einerseits der Person des Petrus, andererseits eines dabei vorgefallenen

Ereignisses kund, welches im hohen Grade geeignet war, den künftigen Aposteln den Ernst ihres Berufes, die Macht des Berufenden und die Mittel zum Bewußtseyn zu bringen, mit denen sie ihre Aufgabe zu lösen hätten.

Die mythologische Kritik aber bringt zuerst heraus, daß die Berichte der zwei ersten Evangelisten mit dem des Johannes unverträglich, sodann daß sie in sich unhistorisch, und sammt dem Fischzug des Petrus nach Lucas mythisch seyen. In der ersten Hinsicht behauptet sie, „beide Erzählungen (sowohl die des Matthäus und Marcus, als die des Johannes,) machen darauf Anspruch das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen vornehmsten Jüngern zu beschreiben*);“ indeß leuchtet die Unhaltbarkeit der hiefür vorgebrachten Argumente beim ersten Anblicke ein. Nach dem Berichte des Johannes (1, 44.) sagt Jesus zu Philippus: ἀκολούθει μοι, und in dem Berichte der zwei ersten Evangelisten heißt es von den zwei Brüderpaaren ἠκολούθησαν αὐτῷ. Hieraus folgert H. D. Strauß, daß in beiden Fällen von einer beständigen Begleitung, die Jesus forderte und zu der die Jünger sich herbeiließen, die Rede sey**).“ Es hätte aber, um von Anderem zu schweigen, H. D. Strauß bei Johannes nur einige Verse zurück (v. 37. 38.) lesen dürfen, um sich zu überzeugen, daß das ἀκολουθεῖν bei ihm nicht schon für sich eine beständige Begleitung ausdrücke, und die Vergleichung von Stellen, wie Mtth. 8, 19. mit Joh. 21, 20. 22. liefert den Beweis, wie Johannes

*) S. 587.

**) S. 583.

den Ausdruck mehr von einem kürzer dauernden Nachfolgen, die Synoptiker mehr von einer anhaltendern Begleitschaft gebrauchen. Daß Jesus nach dem ersten Zusammentreffen mit Andreas, Johannes ꝛc., wie es Johannes berichtet, in Gesellschaft von Jüngern erscheint, ebenso wie nach dem von den Synoptikern beschriebenen Ereignisse *), beweist schon an sich nicht, daß Johannes im Sinn habe, jene seyen von dort an schon stets in der Begleitung Jesu gewesen, da ja durch nichts zu verstehen gegeben wird, Johannes meine mit den μαθηταῖς von Cp. 2, 3. an keine andere, als die Cp. 1. erwähnten, und überdieß unterscheidet Johannes genau die δώδεκα, zu welchen doch jene gehörten, von den μαθηταῖς überhaupt, wie z. B. aus Joh. 6, 66. 67. erhellt. Nach Joh. 1, 43. gibt Jesus dem Simon den Beinamen Petrus, womit er auf die in ihm vorhandene Anlage ein fester Punct in der neuen Ordnung zu werden, hinweist; nach Matthäus und Marcus ll. cc. spricht er seinen Beruf Menschen für die neue Heilsordnung zu gewinnen, in den Worten aus: ich werde euch zu Menschenfischern machen. H. D. Strauß sieht hierin, wenn die letztere Erklärung wirklich später, als die erste seyn sollte, einen Antiklimax, den Jesus nicht machen konnte **); eine Meinung, die nicht erst wird bestritten zu werden brauchen. Nimmt man hiezu noch, daß keineswegs die Berichte selbst, sondern nur die Subjectivität des Kritikers die Schuld trägt, wenn dieser von jenen den Eindruck hat, Petrus, Andreas ꝛc. seyen,

*) S. 585 f.

**) S. 586.

als Jesus am galiläischen See zu ihnen kam, diesem ganz fremd gewesen *), und die Berichte des Matthäus und Marcus lassen die Annahme eines schon früher zwischen Jesus und den galiläischen Fischern angeknüpften Verhältnisses nicht zu **); so haben wir mehr als genug, um die Schwäche der Behauptung einzusehen, daß die beiden Berichte unverträglich seyen.

Der Hauptanstoß, den die Kritik an dem ersten Zusammentreffen Jesu mit mehreren Jüngern nach dem Bericht des Johannes, und an den Begebenheiten am galiläischen See, die Berichte davon einzeln betrachtet, nimmt, ist die übermenschliche Macht und Weisheit, die Jesus in diesen Ereignissen erprobt hätte, wenn sie wirklich vorgefallen wären ***). Diesen Anstoß kann man freilich für eine Betrachtungsweise nicht entfernen, welche nun einmal der Person Jesu eine über das Maaß und die Art der menschlichen Kraft und Wissenschaft hinausgehende Macht im Wirken und Erkennen nicht zuzugestehen entschlossen ist, und welche selbst den Begriff der göttlichen Allwissenheit, wornach sie sich auf alles Einzelne erstreckt, nur für eine gewöhnliche Vorstellung erklärt †). Außerdem dünkt es H. D. Strauß unmöglich, daß Johannes der Täufer auf den Gedanken gerathen wäre, „Jemanden von sich weg

---

*) S. 586.

**) S. 587.

***) S. 587. 591. 592. 593. 599.

†) S. 599.

an Christum zu verweisen *)," worüber wir schon gesprochen haben; nicht weniger, „daß Andreas und Philippus Jesum so schnell als den Messias bezeichnet haben sollen," was doch, nachdem ihn der Täufer vor jenen dafür erklärt hatte, und bei dem Eindruck, den die Art des ersten Zusammenkommens dieser Männer mit Jesu auf sie machen mußte, nicht weniger begreiflich ist, als daß diese mehr gegebene und aufgedrungene Annahme erst nach und nach der Jünger freieigene und sittlich verdienstliche Ueberzeugung werden konnte, und sonach noch sehr verschieden von jenem Glauben ist, welchen die Jünger erst später durch den Mund des Petrus laut werden ließen.

Bei solchen Voraussetzungen und Ansichten kann es uns nicht Wunder nehmen, daß gerade Das nicht in das historische Bewußtseyn des H. D. Strauß taugt, was die Evangelien für Geschichte geben, dagegen sein mythologisches für Solches Raum hat, wovon die Evangelisten keine Ahnung haben. „Wir erfahren über die Art, wie die ersten Jünger zu Jesu kamen, durch die johanneische Erzählung so wenig, als durch die synoptische **)." „Ihr Verhältniß zu Jesu machte sich ohne Zweifel so allmählig, wie sonst menschliche Verhältnisse pflegen, nur daß uns von diesem natürlichen Gang der Sache keine Kunde aufbehalten ist ***)." „Die ganze Erzählung bei Matthäus und Marcus ist nur eine überbietende Nachbildung der A.T.lichen I. Kge. 19, 19—21.

---

*) S. 590.

**) S. 594.

***) S. 589.

von der Art, wie der Prophet Elia den Elisa zu seiner Nachfolge bestimmt haben sollte*);" „der Fischzug des Petrus aber ist nur die zur Wundergeschichte gewordene Bezeichnung einiger Apostel als Menschenfischer**)."

Außerdem bietet das Capitel von den Jüngern Jesu als Eigenthümlichkeit nur noch das Befremden des H. D. Strauß dar, daß Jesus, den Matthäus längst gekannt haben

---

*) S. 588 f. Aber Elias bestimmte den Elisa durch das bloß physische Mittel, daß er seinen Mantel auf ihn warf, zu seiner Nachfolge; nach Matthäus und Marcus dagegen bedurfte es nicht bloß der physischen Gegenwart Jesu, sondern auch einer geistigen Anziehung durch sein Wort, um die Fischer zu seinen Jüngern zu machen: so daß also der mythische Jesus den Elias nicht überboten hätte, sondern hinter ihm zurückgeblieben wäre! Ferner nicht des Messias, sondern seines Vorläufers Typus war nach der Vorstellung der Juden Elias: wie kommt nun doch die Sage dazu, Thaten des Messias nach der Geschichte des Elias zu erdichten u. s. f.

**) S. 602. Hier wird es schwer der mythologischen Phantasie mit dem Verstande nachzukommen. „Hatte," so lauten die Worte, „Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden: so ergeben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf Jesu Wort dieses (NB. welches: das geistige oder das physische? offenbar jenes!) auswerfen, und in demselben den wunderbar reichen Fischzug (NB. was für einen? offenbar: in Menschen bestehend!) thaten."

müsse, und der leicht Gelegenheit finden konnte, den Mann allmählig und ruhig in seine Nachfolge zu ziehen," ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herausgerissen habe *); eine Eigenthümlichkeit, die wir ihrem eigenen Werth und Halte überlassen. Daß „Matthäus vielleicht ein Zöllner war **)," gibt H. D. Strauß ebenso unnöthiger und inconsequenter Weise zu, wie, daß „Petrus und mehrere andere Jünger als Anwohner des galiläischen See's Fischer gewesen waren ***)," da es ein Leichtes wäre, auf mythologische Manier darzuthun, daß auch diese Züge noch unhistorisch seyen.

Auffallend milde, im Vergleich zu ihrer bisherigen sowie zu der bald darauf wieder eintretenden Weise, ist Ton und Art unserer Kritik im

Sechsten Kapitel,

Reden Jesu in den drei ersten Evangelien †).

S. 635—699. 1. Aufl. S. 569—631.

Der H. Verfasser, welcher von den Reden Jesu bei den Synoptikern urtheilt, daß sie „ihrem größern Theil nach von der Sage nicht können fingirt seyn wegen ihres nicht bloß höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäßen Ge-

*) S. 607 f.

**) ebendas.

***) S. 589.

†) Die auf Leiden, Tod und Wiederkunft bezeichneten Reden werden erst später zur Beurtheilung gezogen.

präges*)," verhält sich hier mit wenigen Ausnahmen zu seinem Stoffe, wie der auf dem historischen Standpuncte stehende Beurtheiler, nicht aber wie einer, der „Alles in der evangelischen Geschichte kritisch darauf ansieht, ob es nicht Mythisches an sich habe." Er vergleicht die evangelischen Berichte hinsichtlich des Umfangs, des Zusammenhangs, der Zeit, des Orts, der Nebenumstände, worin sie die betreffenden Reden darstellen, und entscheidet bei Verschiedenheiten sofort, auf welches Evangelisten Seite die größere Genauigkeit sey, wobei er besonders dem Matthäus-Evangelium sich günstig, dem Lucas aber abhold zeigt**); hie und da, z. B. bei der Parabel vom ungerechten Verwalter***),

---

*) S. 716.

**) „Matthäus hat, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lucas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte." S. 653. Matthäus „stellte Reden aus verschiedenen Zeiten, doch ohne eigene Zuthat, zusammen," während Lucas „geschäftig ist, zu überlieferten Reden Jesu passend scheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen." S. 697.

***) S. 667.

und bei der Stelle Mtth. 23, 35. von Zacharias, des Barachias Sohne, ist H. D. Strauß lediglich Exeget.

Doch fehlt es durchaus nicht an einzelnen mythischen Streifzügen auch auf diesem Gebiete, und Referent muß nicht nur Das gestehen, daß ihm diese so unberechtigt und erfolglos vorkommen, wie der bisherige kritische Heereszug, sondern auch, daß nach seinem Urtheile die mythologische Kritik aus ihrer Rolle gefallen ist, indem sie für jetzt den Krieg in geschlossenen Reihen und auf offenem Felde verlassen, und sich auf einzelne Guerillasgefechte beschränkt hat. — Einzelne Aussprüche Jesu haben das Bewußtseyn von seiner Messiaswürde zu ihrer Voraussetzung, z. B. seine Erklärung in der Bergrede, das mosaische Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen zu wollen, Mtth. 5, 17 ff.; seine Versicherung ebendaselbst Cp. 7, 21—23, daß er diejenigen, welche sich bloß mit dem Munde zu ihm bekennen, nicht als die Seinigen anerkenne; H. D. Strauß behauptet nun, daß diese Reden wenigstens damals nicht könnten gesprochen worden seyn, weil sie Jesum bestimmt als Messias voraussetzen *); da er doch den Beweis, daß sich Jesus damals noch nicht als den Messias erkannt und als solcher gesprochen habe, nirgends geliefert hat. Die in den Instructionen der Zwölfe und der siebenzig Jünger vorkommenden Hinweisungen auf das künftige Schicksal Jesu und seiner Jünger ist H. D. Strauß geneigt dafür anzusehen, „daß sie erst nach Jesu Tode ex eventu gemacht, und ihm als Weis-

*) S. 646. 652.

sagungen in den Mund gelegt worden sind *)," weil zur Zeit, in welcher sie gesprochen seyn müßten, die Verhältnisse noch nicht so getrübt waren, daß sich jene düstere Wendung voraussehen ließe, was das Unerwiesene und Unerweisbare voraussetzt, daß Jesus sein Schicksal nur nach gemeinmenschlicher Art erkennen konnte. — Die strengen Aeußerungen Jesu gegen die Pharisäer in dem Hause eines Pharisäers, der ihn zu Gast geladen hatte, Luc. 11, 37 ff., können, nach dem Urtheile des H. D. Strauß, nicht hier gesprochen worden seyn, weil sie „die gröbste Verletzung des Gastrechts" und „aller Sitte" wären **). Und doch waren jene Aeußerungen nicht nur überhaupt gerecht, sondern durch die offenbar unlautere Absicht des einladenden Pharisäers und seine unfreundliche Gesinnung gegen Jesus, welche dem ἐθαύμασεν v. 38. unverkennbar zu Grunde liegt, völlig begründet, wenn man anders von Jesus den Pharisäern gegenüber keine „attische Urbanität" verlangen darf.

Doch ins exegetische Gebiet, auf welchem dieser Punct zuerst verhandelt werden müßte, lassen wir uns hier nicht weiter ein, und unterlassen es aus demselben Grunde die Beschuldigung zu bekämpfen, daß Matthäus (Cp. 10.) zu Dem, was die Jünger nach ihrem Ausgange in alle Welt thaten, sie unrichtiger Weise schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden lasse ***); daß Lucas in seiner Fassung der Makarismen und den ihm eigen-

*) S. 657 f.

**) S. 695 f.

***) S. 654 f.

thümlichen „Wehen" (Cp. 6, 20—26.), sowie in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Cp. 16, 19 ff.) im Geiste des Ebionismus seine Darstellung gemacht habe *). Und so mit einigem Andern **).

Wie wir oben gesagt, gesteht H. D. Strauß dem grösseren Theil der Reden Reden Jesu in den drei ersten Evangelien historischen Charakter zu. Hierüber kann man sich nicht genug wundern; denn hätte er das Verfahren angewendet, durch welches er bisher seine mythischen Resultate erhielt, so könnte kein unversehrter Fleck auch an diesem Gliede des evangelischen Geschichtskörpers geblieben seyn. Die synoptischen Reden Jesu sollen ein „höchst originelles Gepräge" tragen. Aber zu einem so bedeutenden Theile derselben führt H. D. Strauß selber die von Andern schon beigebrachten Analogien aus frühern und spätern jüdischen Schriften an, daß seine eigenen Notizen an jener vorgeblichen Originalität mehr als irre machen müssen. Ueberdieß aber enthalten die Schriften des A. T. und die bekannten Spicilegien aus der profanen, namentlich aber der rabbinischen Literatur noch so Vieles, was mit den Reden Jesu verglichen und zu ihnen in Beziehung gesetzt werden kann, daß es mir nicht bange wäre, nach Strauß'scher Methode den nicht-originellen Charakter sämmtlicher Reden Jesu darzuthun. Wo möglich, noch bedenklicher ist für die Reden Jesu ihr „zeit- und ortsgemäßes Gepräge." Sieht man sie nämlich strenge und unverwandt darauf an, ob sie

*) S. 642 f. 671 f.

**) Worüber ausführlicher ist Olsander a. a. O. S. 177—201.

nicht Mythisches an sich haben, so gibt sich unausbleiblich zu erkennen, daß sobald die Sage Jesum um jene Zeit in Palästina hatte auftreten lassen, sie nicht ruhen konnte, bevor sie ihm Verhältnisse, Situationen und Begegnisse angedichtet hatte, in welchen er gerade Solches und in solcher Form sprechen mußte, was und wie wir jetzt in unsern Evangelien lesen, während man bei der Wahrnehmung, daß sie in die damaligen Zeit- und Ortsverhältnisse sich nicht so recht fügen wollen, nicht auf dem Gedanken kommen könnte, daß sie, um sich den Messias in denselben herumbewegend denken zu können, von den Verehrern Jesu erfunden worden seyen. Auch dieses wäre leicht im Einzelnen darzuthun; freilich (auch abgesehen von dem wahren und reellen Erfolg) ein Geschäfte, das schon durch seine Langweiligkeit wider sich einzunehmen geeignet ist, und fast möchte man vermuthen, H. D. Strauß habe es in Folge eines sehr natürlichen Ueberdrusses an dem ewigen Einerlei der mythologischen Constructionen in unserem Capitel so viel als ausgesetzt, um dasselbe im Verlaufe mit mehr Frische wieder aufnehmen zu können, so daß wir hier eine ähnliche Erscheinung hätten, wie am Ende des ersten Abschnittes*). — Die von H. D. Strauß der historischen Betrachtungsweise gemachten Concessionen in Betreff der Reden Jesu in den drei ersten Evangelien nehmen wir nach all Diesem nicht an, weil wir sie auf einem weit wissenschaftlicherem Wege als Resultate erhalten, und nicht um den theuern Preis, um welchen sie der H. Verfasser sich abgerungen hat, nämlich den Preis der

*) Vgl. Q. Sch. H. 2. S. 324.

Verlassung seines Standpuncts, des Verzichtes auf seine Methode, und des Sichherbeilassens zu einer argen Inconsequenz.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

S. 700—746. 1. Aufl. 631—676.

Nach dem Urtheile des H. D. Strauß sind die johanneischen Reden Jesu im Ganzen freie und selbstständige Compositionen, welche der Evangelist „aus dem eigenen Gedankenvorrath schöpfte;" dieser Gedankenvorrath aber enthielt, — die auch bei den früheren Evangelisten sich findenden Aussprüche Jesu abgerechnet — nicht sowohl bestimmte, in sich geschlossene Dicta Jesu, als vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Reden, übrigens in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weiter gebildet, namentlich die Begriffsgruppen von πατὴρ und υἱὸς, von φῶς und σκότος, ζωὴ und θάνατος, ἄνω und κάτω, σὰρξ und πνεῦμα, ferner einige symbolische Bezeichnungen, wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὑδὼρ ζῶν, welche nebst andern ähnlichen die Factoren bilden, durch deren verschiedene Zusammensetzung von geschickter Hand sämmtliche Reden Jesu sich construiren ließen *)."

Fragen wir nach Gründen, so erhalten wir im Allgemeinen folgende: Ganz der Lehrweisheit Jesu angemessen bleibe

---

*) S. 744 f. Kürzer spricht H. D. Strauß dasselbe Urtheil so aus: „Der vierte Evangelist knüpft auf die freieste Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Worten Jesu." S. 718.

er in den drei ersten Evangelien, wenn sich ein Nichtverstehen zeige, an dem betreffenden Puncte stehen, bis er ihn völlig aufgeklärt habe; dagegen sey die Manier der johanneischen Reden Jesu desultorisch, überladend und überspannend *). Ohne uns hier auf eine Widerlegung der pädagogischen Maxime einzulassen, daß man keinen Lehrpunct verlassen dürfe, bis er völlig aufgeklärt ist, welche Jesus gleich in der Bergrede nicht befolgt hätte, verweisen wir nur auf das eigene Urtheil Jesu über die Beschaffenheit seiner Lehrvorträge Mtth. 12, 11—17., sodann auf die von H. D. Strauß selber „als gewiß vorzüglich ächte Stücke **)" bezeichneten Streitreden Mtth. 21, 23—27. 22, 15—46., sodann auf Reden, wie Luc. 22, 35—38., wozu Jeder leicht noch eine Reihe von Parallelen auffinden kann, um bemerklich zu machen, daß in Hinsicht auf die angebliche „desultorische, überladende und überspannende Manier" die synoptischen Reden Jesu vor den johanneischen keinen Vorzug haben. — Und gesetzt auch, jenen käme je im Einzelnen die Eigenschaft größerer Faßlichkeit zu, so wird ja das sichere Verständniß der johanneischen Reden Jesu durch eben Das bewirkt, was H. D. Strauß mit Unrecht an ihnen tadelt, durch die so häufige Wiederholung derselben Gedanken, bald in denselben, bald in anderen Ausdrücken, Verknüpfungen und Wendungen ***). — Die Behauptung, „daß im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend

*) S. 711.

**) S. 687.

***) S. 721 f.

gnomische und parabolische Vortrag, den die Synoptiker Jesu leihen, besser als der dialectische bei Johannes passe *)," könnte man mit Rücksicht darauf, daß sowohl der Schulunterricht der Juden, als die öffentlichen Diatriben der Schriftkundigen dialectisch waren, und daß die drei ersten Evangelisten selbst uns in der Frage nach dem größten Gebote, nach den Bedingungen zur Seligkeit u. s. f. Proben jener dialektischen Manier, wie sie an Jesus gebracht wurde, geben, geradezu umkehren, wenn nicht vielmehr einleuchtend wäre, daß im Ganzen das Auditorium der johanneischen Reden Jesu eine überwiegend dialektische Lehrart erheische, wie umgekehrt in den Zuhörerkreisen der synoptischen Reden Jesu der gnomische und parabolische Vortrag mehr am Orte war. — Das Urtheil, daß der Verfasser des vierten Evangeliums in Einschaltung wirklicher Aussprüche Jesu am gehörigen Orte viel ungeschickter sey, als die drei ersten Evangelisten **), ist schon so unvereinbar mit der Ansicht des H. D. Strauß, daß Johannes durch Streben nach Einheit und Abrundung, sowie durch unläugbaren Geschmack und richtiges Gefühl ***), sich vor diesen auszeichne, aber einen unauflösbaren Widerspruch würde es mit derselben bilden, wenn dem vierten Evangelisten jener Mangel an Verstand und Gedankenlosigkeit zugetraut werden müßte, welchen ihm H. D. Strauß in Folge einer sich gegen die klarsten Gründe verschließenden exegetischen Abgunst nachsagt. Er bleibt nämlich dabei, daß

*) S. 742.

**) S. 733.

***) S. 736.

Johannes Cp. 4, 43—45. sage, Jesus sey in sein Vaterland Galiläa gegangen, denn er habe selbst gesagt, daß kein Prophet in seinem Vaterlande (und also auch Er nicht in Galiläa) Werthschätzung finde, und als er sofort nach Galiläa gekommen sey, habe er bei den Galiläern gute Aufnahme gefunden, — während der Sprachgebrauch von πατρίς Mtth. 13, 5. Mrc. 6, 1. Luc. 4, 23., gleich unverkennbar, wie die die von Johannes Cp. 4, 46. bezeichnete Richtung der damaligen Reise Jesu, die Auffassung verlangen, daß Jesus, jene Gnome im Sinne tragend, damals nicht seine Vaterstadt, sondern andere Gegenden Galiläa's besucht habe.

Die Schwierigkeiten, welche H. D. Strauß noch im Einzelnen an den johanneischen Reden Jesu findet, sind wahrlich unerheblich; z. B. daß die drei ersten Evangelien des Nicodemus nicht Erwähnung thun*); daß nach der Erzählung Nicodemus das Wort Jesu von der Wiedergeburt nicht verstehe, während doch die Stellen II. Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. zeigen, daß der bei spätern jüdischen Schriftstellern vorkommende Ausdruck „neues Geschöpf" schon zu jener Zeit unter den Juden üblich gewesen sey**); die Weise, wie Jesus Cp. 5, 17. seine Wirksamkeit am Sabbath ver-

*) S. 701.

**) S. 705. Welch' ein Schluß: Den christlichen Korinthiern und Galatern war das einen eigenthümlich christlichen Begriff ausdrückende Wort καινὴ κτίσις verständlich, also kann auch dem Juden Nicodemus die Rede von der christlichen Neugeburt nicht dunkel gewesen seyn!

theidigt, sey von der Art, wie er Dieß in den ersten Evangelien thut, verschieden *), und die Argumentation aus der ununterbrochenen Thätigkeit Gottes sey ein metaphysischer Satz, welcher Jesu nicht nahe liegen mochte **), u. s. f.

Wir haben noch das Hauptargument des H. D. Strauß gegen den historischen Charakter der Reden Jesu nach Johannes anzuführen. Es liegt in dem Umstand, daß im johanneischen Evangelium nicht nur Johannes selber, sondern auch der Täufer ganz in denselben Formeln und in dem gleichen Tone spreche, wie Jesus ***). — Die Aehnlichkeiten, die Analogien, wie H. D. Strauß sich auch ausdrückt, in der Sprechweise Jesu, des Evangelisten und auch des Täufers sind nicht zu verkennen; aber daß darum die Reden Jesu vom vierten Evangelisten frei fingirt seyen, folgt nicht im Mindesten. — Die Ansicht bleibt die richtige, welche in der Kirche von Anfang an galt, daß, obwohl uns Johannes wesentlich denselben Jesum, wie die drei ersten Evangelien, gibt, sein Evangelium sich zu diesen verhalte, wie das πνευματικόν zu den σωματικοῖς †), d. h. daß es die in den Reden und Thaten liegenden höheren und

*) Aber auch hier gibt er ja bei verschiedenen Anlässen verschiedene Gründe seiner Thätigkeit am Sabbath an; vgl. Mtth. 12, 3 ff. mit ebend. v. 11. 12.

**) S. 714. Metaphysisch oder nicht; jedenfalls war er ebenso schlagend, und viel faßlicher als das Argument Mtth. 12, 8., daß der Sohn des Menschen Herr des Sabbaths sey.

***) S. 715 ff 742 ff.

†) Clem. Alex. 6. Euseb. h. e. VI. 14.

tieferen Beziehungen hervorstelle, während die drei ersten Evangelien sie mehr nach der Gestalt der gemeinen Wirklichkeit, d. h. auch in der Form genau so, wie sie vernommen wurden, wiedergab.

In der That, die Wahrheiten, Verhältnisse, Beziehungen und Symbole, welche H. D. Strauß oben *) angegeben hat, sind Grundlage und Regel der johanneischen Reden Jesu, aber durchaus nicht in der Art, daß nach ihnen Johannes Reden Jesu erdichtet hätte, sondern erstens so, daß er vorzugsweise solche Lehrvorträge Jesu gibt, in denen jene Ideen den Hauptinhalt bilden, und zweitens so, daß er den Stoff dieser Vorträge so auffaßt, festhält und wiedergibt, wie es seinen Beziehungen zu jenen Hauptideen gemäß ist. Er gibt die verba ipsissima des Herrn, welche buchstäblich genommen ja aus bekannten Gründen überhaupt nicht in unsern Evangelien gesucht werden dürfen, noch viel weniger, als die Synoptiker; er kürzt hier mehr ab, als sie, und erweitert an anderen Orten mehr als sie, er wiederholt ꝛc., jenachdem es sein Hauptaugenmerk mit sich brachte und erforderte; er gibt die Reden des Herrn, wie er sich in sie hineingelebt, und wie er sie sich angeeignet hatte. Aber daß er Reden des Herrn erdichtet, daß er den wesentlichen Inhalt eines Lehrvortrags alterirt hätte, der Mann, welcher dieß nachzuweisen vermöchte, der ist noch nicht, auch in dem Verfasser des neuesten Lebens Jesu nicht, aufgestanden; ja Das ist einleuchtend schon aus dem Grunde nicht beweisbar, daß in diesem Fall wirkliche (nicht scheinbare)

*) Siehe S. 479.

Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern in den Relationen der Reden Jesu so wenig hätten ausbleiben bleiben können, als sie jetzt vorhanden sind. Daß nun der Evangelist solche Aussprüche auch des Täufers, in denen sich dieser über Abkunft, Würde, Natur und Bestimmung Jesu Christi erklärt, in demselben Tone, wie entsprechende Reden des Herrn gibt, und daß er selber sich über dieselben Puncte in der nämlichen Art, wie der Herr und sein Vorläufer ausspricht, ist gleichfalls der Natur der Sache gemäß. Wie strenge aber der vierte Evangelist an dem wesentlichen Inhalt der Reden Jesu festhält, beweist der auch von H. D. Strauß berührte Umstand, daß, während die Cardinalanschauung des Johannes von der Person Jesu Christi die von dem menschgewordenen Logos ist, und derselbe sich bemüht nachzuweisen, daß Jesus Christus nach seinen Worten und Thaten dafür anerkannt werden müsse, er kein einziges Mal dem Herrn selber die Rede, daß Er der Logos sey, in den Mund legt. Zwar H. D. Strauß erklärt diese Enthaltsamkeit des Evangelisten aus dem Umstande, daß sich derselbe dieser Form zu bestimmt als einer Jesu fremden bewußt gewesen sey*); allein es liegt am Tage, daß dieses einen Evangelisten, der frei und selbstständig aus dem eigenen Gedankenvorrath Reden Jesu erdichtete, nicht hätte hindern können, den Beweis seines Hauptsatzes in terminis Jesu in den Mund zu legen. Die Unterlassung erklärt sich lediglich, aber vollkommen, aus dem Thatbestande, daß in keinem einzelnen seiner Lehrvorträge der Herr alles

*) S. 744.

Das von sich ausgesagt hatte, was Johannes nach dem Prologe in den Begriff des Logos zusammenfaßt, und daß daher ein Referent hätte dichten müssen, um Jesum sich selbst den Logos nennen zu lassen, was dem schriftstellerischen Charakter des Johannes fremd ist *).

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu.

(Mit Ausschluß der Wundergeschichten.)

S. 746—801. 1. Aufl. S. 677—731.

Man hat kein Recht von den Evangelisten zu verlangen, daß Jedem jede Begebenheit vor den Augen vorgegangen oder zu Ohren gekommen sey; daß diejenigen Ereignisse, welche sie mitansahen, jedem gleich viele und die nämlichen Momente dargeboten habe; daß ihr Gedächtniß von der Art gewesen sey, daß sie alles Erlebte in allen Zügen gerade so, und in keiner Kleinigkeit anders hätten reproduciren können, wie es in dasselbe kam; daß solche, die ihnen erst aus schriftlicher oder mündlicher Mittheilung zur Kenntniß kamen, auch in den einzelsten Einzelheiten ausführlich und genau, und zwar sämmtlichen evangelischen Berichterstattern in gleicher Ausführlichkeit und Genauigkeit bekannt geworden seyen; daß Zuthaten oder Auslassungen, wie sie der Natur der Sache nach in den manchfaltigsten Arten den Vorstellungen von einer selbsterlebten oder durch Mittheilung erfahrenen Thatsache zustoßen, ohne jedoch den Grund-

*) Vgl. zu diesem Capitel besonders Tholuck a. a. O. S. 312—348.

stock, die Substanz und Eigenthümlichkeit der betreffenden Vorstellungen zu alteriren, und ohne weder selbst mythisch zu seyn, noch die Thatsache mythisch zu machen, sich in den evangelischen Nachrichten keine finden, und daß endlich diese durchweg frei seyen von auffallenden Abweichungen selbst anscheinenden Widersprüchen, welche der Erfahrung zufolge und urkundlich nachweisbar nie ausbleiben, sobald die Geschichte eines Mannes oder überhaupt eine Reihe von Begebenheiten von mehr als einem Berichterstatter aufgezeichnet und überliefert wird *). Dieß hat man von den Evangelisten im christlichen Alterthum **) nicht gefordert, vielmehr eben die den evangelischen Nachrichten mit allen wahrhaften Erzählungen in den genannten Puncten gemeinsame Beschaffenheit sich einen Beweis mehr von ihrer Treue und Glaubwürdigkeit seyn lassen; auch schließt der rechte Begriff von der göttlichen Beglaubigung der neutestamentlichen Schriften (ihr Inspirationscharakter) die Vorstellung von ihrem menschlichen Charakter keineswegs, sondern nur die Annahme aus, daß bei richtigem Verständnisse dieser Schriften die Person, die Geschichte und das Werk Jesu Christi nach irgend einer Seite hin dem wahren Thatbestande widersprechend sich darstellen könne.

Bei der in der höheren Beglaubigung der Evangelien für den Glauben liegenden Beruhigung ist die

---

*) Vgl. Fellmoser's Einleitung, 2. Aufl. S. 289 ff. Tholuck a. a. O. S. 429 ff.

**) Origen. comment. in Joann. tom. VI. cp. 18.

schlichte Auffassung ihres Inhaltes, nach welcher man jene möglichen oder wirklichen Zuthaten, Auslassungen, Modificationen, Umstellungen, Abweichungen ꝛc. gar nicht in Anschlag bringt, die nächste und ihrem Wesen nach auch die sicherste, da, wie die Geschichte der Kritik, zeigt alle Auffassungsarten, welche einen wesentlichen Theil der evangelischen Geschichte fallen lassen, sich früher oder später als unhaltbar zeigen. — An jene schlichte Auffassung schließt sich die gelehrte Schriftbeurtheilung zunächst in dem Versuche an, die Bestandtheile der Evangelien so zu verbinden und zu ordnen, daß jeder Erzählung ein in allen Einzelnheiten gleiches Factum entspreche. Von dieser so natürlichen Richtung sollte die neuere Kritik nicht so vornehm und so bitter sprechen, da die Mängel, welche jener von den Organen dieser vorgeworfen werden, zusammengenommen bei Weitem nicht der Zahl und Art der Mißgriffe gleich kommt, welche die neueren Kritiker der neutestamentlichen Bücher je einer dem andern zur Last legt, und sie nie das Bewußtseyn der Unzureichenheit ihres Standpunctes und der Unerreichbarkeit ihres Ziels verloren, eben damit aber auch jener wissenschaftlichen Kritik den Weg angebahnt hat, welche unter Festhaltung der Genauigkeit und Uebereinstimmung der Berichte in Betreff des Wesentlichen, und mit unverwandter Richtung auf Ermittelung der Harmonie auch im Unwesentlichen, sich des in der letzten Hinsicht noch nicht Erreichten wohl bewußt ist, die Incongruenz der einzelnen Berichte, die Abweichung und Verschiedenheit der zusammentreffenden anerkennt, und die Gründe von jener und diesen auf eine das gläubige Gemüth nicht verletzende, und allen billigen Anforderungen

der Wissenschaft genügende Weise darlegt. — Es ist keine Frage, daß die neutestamentliche Kritik, wie sie durch eine namhafte Anzahl protestantischer Gelehrter in der Gegenwart gehandhabt wird, einen Theil dieser Aufgabe an sich gezogen hat, und denselben mit Eifer, Scharfsinn und Gelehrsamkeit betreibt, nämlich die Auffindung und Erklärung der Dissonanzen. Allein die Vorliebe für den einen Theil des Geschäftes macht diese Kritik nothwendig einseitig und folgerecht unbillig, unfruchtbar und unerfreulich. Ueber der Erforschung und Verfolgung der Abweichungen setzen sie die wesentliche Einheit außer Augen, und treiben unnöthiger und unberechtigter Weise den aufgesuchten Zwiespalt bis in das Herz und Leben der Evangelien, zerstören — je einer dem andern — die Resultate durch entgegengesetzte, und veranlassen bei Solchen, die in dergleichen Dingen nicht selbst urtheilen können, allen den Schaden, den die Niederreißung eines Tempels, den man nicht besser aufzubauen im Stande ist, bei den Gläubigen und Ungläubigen hat.

Man wird diese Bemerkungen hier nicht ungehörig finden, wo sich die neueste Kritik in allen ihren Merkmalen, aber mit dem speciellen Bestreben zeigt, durch Benützung der aufgesuchten Schwierigkeiten und Dissonanzen für die mythologische Behandlung so viel evangelischen Stoff zu gewinnen, als nur immer möglich. Die Schwierigkeiten nun, welche H. D. Strauß an den einzelnen evangelischen Berichten findet, sind ganz die nämlichen, welche man auch von Seiten rationalistischer Ausleger, z. B. in Betreff der Berichte von der Tempelreinigung, der Erzählung von der Ehebrecherin ꝛc. längst gehört hat. Was die Differenzen der

mehreren Berichte voneinander anbelangt: so ist aus den literarischen Notizen, welche sich durch unser Capitel hinziehen, am besten ersichtlich, welche Verwirrung hinsichtlich derselben unter den neuesten Kritikern der bezeichneten Farbe herrscht. An der Gediegenheit endlich der von H. D. Strauß gewonnenen Resultate wird Jeder gerechte Zweifel hegen, wenn er wahrnimmt, daß hier nachträglich noch ein neuer mythologischer Kanon eingeführt wird, der die Ergiebigkeit der früher schon beurtheilten noch bedeutend vermehrt, aber durch die einfachste Operation umgekehrt und sofort völlig unbrauchbar gemacht werden kann *); wenn er liest, daß, nachdem die zwei Fälle, in welchen nach Matthäus Jesu ein Bündniß mit Beelzebub vorgeworfen wird (Mtth. 9, 32 ff. 12, 22 ff.), auf einen reducirt worden sind, die Aufnahme beider Formationen derselben Sage als zweier Fälle so erklärt wird: „was Wunder, wenn ein mehr gewissen-

*) S. 749. Er lautet: „Man hat in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Tradition anzunehmen ist, eine zweifache Function derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines verflüchtigt, und die andre, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verloren gegangenen Wirklichkeit eine willkührliche Ausmalung treten zu lassen." Hiemit ist eben sowohl gesagt, daß weder die Ausführlichkeit und Anschaulichkeit einer Erzählung, noch auch der Mangel derselben Anzeichen des unhistorischen Charakters eines Berichtes ist, als darin liegt, daß weder das eine noch das andere untrügliche Kriterien der Glaubwürdigkeit sind.

hafter als kritischer Sammler beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur daß er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegließ *);" (in der That eine sonderbare Gewissenhaftigkeit!) daß die Notiz des Marcus, die Verwandten hätten ihn in Verwahrsam zu nehmen gesucht, weil sie ihn für verrückt hielten (Mrc. 3, 21.), für eine Uebertreibung des Evangelisten ausgegeben wird **), während hier consequenter Weise der Anti-Verherrlichungskanon anzuwenden, und nach ihm die Angabe des Marcus zu verificiren wäre; daß die Seligpreisung der Mutter Jesu durch die Frau und die Anmeldung der Mutter und Brüder Jesu als mythische Rahmen bezeichnet werden, in welche ein und dasselbe Dictum Jesu, durch das er seine geistigen Verwandte über seine leiblichen setzte ***), gefaßt wurden; u. dgl. M.

Neuntes Kapitel.

Die Wunder Jesu.

B. II. S. 1—253. 1. Aufl. S. 1—251.

Daß „das jüdische Volk zu Jesu Zeit vom Messias Wunderthaten erwartete †)," ist richtig, unbegründet dagegen ist schon die gleich darauf ausgesprochene Behauptung, daß „auch die verschiedenen Arten von Wundern, welche der Messias verrichten würde, in der Volks-

*) S. 757.

**) S. 763 ff.

***) S. 764 ff.

†) S. 1. Vgl. Q.Sch. 1836. S. 22 f. 54 f.

erwartung vorher bestimmt*) waren; denn im N. T. tritt uns nur die Erwartung entgegen, daß die Macht des Messias zu jeder außerordentlichen That zureiche, nicht aber eine Aufzählung der von dem Messias zu verrichtenden Wunder nach ihren verschiedenen Arten; und daß die Meinungen der späteren Rabbinen für die Zeit Jesu nichts beweisen, ist oft genug bemerkt worden. Ueber die Maßen auffallend ist es aber, daß H. D. Strauß, nachdem er eben dargethan, wie unerläßlich es nach jüdischer Vorstellung für den Messias war Wunder zu wirken, die Rede Jesu Mtth. 12, 39 f. 16, 4. Mrc. 8, 12. Luc. 11, 29 f., daß dem bösen Geschlechte kein Zeichen solle gegeben werde, außer dem Zeichen des Jonas, in dem Sinne einer von Jesus ausgesprochenen Ablehnung „aller Wunderthätigkeit überhaupt" aufzufassen auch nur geneigt seyn kann**). Man braucht kein Theolog zu seyn, um einzusehen, daß Jesus, wenn er sich, was auch nach unserem Verfasser nicht bezweifelt wird, zur Zeit jener Aussprüche als Messias erfaßt hatte, sich auch als Wunderthäter ansehen und geltend machen mußte, also die Wunderthätigkeit überhaupt nicht ablehnen konnte; einem thologisch gebildeten Schriftausleger aber, wie H. D. Strauß, hätte nicht verborgen bleiben sollen, daß Jesus nur dem thörichten und bösartigen Verlangen des bösen und treulosen Geschlechtes der Pharisäer und ihrer Gesinnungsgenossen für die Gegenwart jedes andere Zeichen verweigert, ausgenommen sich selber, der ihnen — wie Jonas den Ni-

*) S. 2.

**) S. 4. 5.

niviten — zum Buß- und Warnungszeichen aufgestellt sey (Luc. 11, 30.), für die Zukunft aber kein anderes in Aussicht stellt, als das in ihren Wünschen gelegene Ende seines Lebens, welches übrigens, wie die Versenkung des Jonas ins Meer, nur ein scheinbares und somit doch ihr Verlangen in der That nicht befriedigendes seyn werde.

Aber freilich H. D. Strauß kommt im Capitel von den Wundern Jesu in eine äußerst bedenkliche Verwickelung. Wunder kann Jesus nicht gewirkt haben, da solche überhaupt undenkbar *) und dazu über das rein menschliche Vermögen Jesu weit hinausliegend sind; auf der andern Seite kann man, ohne das Bewußtseyn der Wundermächtigkeit und Wunderthätigkeit in Jesu zu setzen, nicht erklären, wie er sich als Messias zu fassen vermochte; daß dieses Bewußtseyn ein richtiges war, kann nicht zugegeben, daß es ein falsches, betrogenes und selbst wieder täuschendes war, will nicht gesagt werden. — Wie entkommt die mythologische Kritik dieser halsbrechenden Situation? Durch den Kunstgriff, das Problem, welches sie selber aufzulösen hätte, gelegentlich Andern als Frage hinzustellen, um die Aufmerksamkeit von dem Puncte abzulenken, wo ihr selbst die Gedanken oder doch die Worte ausgehen. Nachdem nämlich H. D. Strauß in Betreff der Dämonenaustreibungen **) die leichteren Fälle, welche auf psychologischem Wege kurirt werden konnten, von den schwereren und complicirtern, auf welche eine psychologische

*) Vgl. 1. H. S. 46—54.

**) S. 6—33.

Heilart keine Anwendung finden konnte, unterschieden hat, äußert er sich: „Ob sich hiemit die obige Verweigerung jedes Zeichens von Seiten Jesu vereinigen lasse, oder ob, um diese begreiflich zu finden, auch solche psychologisch erklärbare Heilungen, welche aber doch nur als Wunder erscheinen (?) konnten, Jesu abgesprochen werden müssen? soll hier nur als Frage aufgestellt werden *)."

Jene Unterscheidung machte es denn der mythologischen Erklärungsweise auch thunlich, vorübergehend in ein ausdrückliches Freundschaftsverhältniß mit der rationalistischen zu treten, in welchem H. D. Strauß nicht nur gar säuberlich mit den rationalistischen Schriftauslegern da umgeht, wo er mit ihnen nicht einverstanden seyn kann **), sondern sich geradezu für die psychologische (nämlich die rationalistisch-psychologische Auffassung durch die Annahme erklärt, Jesus habe „manche Personen, welche an vermeintlich dämonischer Verrückung oder Nervenstörung litten, auf psychische Weise durch die Uebermacht seines Ansehens und Wortes geheilt ***)."

---

*) S. 51 f.

**) Z. B. S. 23. hinsichtlich des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum (Mrc. 1, 23 ff. Luc. 4, 33 ff.): Hier könnte man sich allerdings mit rationalistischen Auslegern die Sache so vorstellen ꝛc. . . . Doch erhebt sich gegen diese natürliche Vorstellung von der Sache auch manche Schwierigkeit.

***) S. 48—51.

So billig dieses Freundschaftsbenehmen erscheinen muß, wenn man erwägt, wie viele Dienste das Promptuarium der rationalistischen Kritik der mythologischen schon geleistet hat, und fortwährend leistet, und wie unerkenntlich diese im Allgemeinen sich bisher bewiesen hat: so ist es doch um nichts Geringeres, als um eine neue schwere Verwundung ihrer Consequenz von der letzteren sich abgekämpft. Die mythologische Behandlung der Evangelien hätte (allerdings auch schon in sich selber etwas Unerreichbares!) darthun müssen, wie Jesus ohne wirkliche oder scheinbare Wunder sonder Zahl und Maaß zu verrichten, sich als den Messias betrachten und auch bei Andern Anerkennung finden konnte, und sodann wäre ihre Aufgabe gewesen zu zeigen, wie, ohne daß irgend eine wunderbare That zu Grunde lag, auf dem natürlichen Sagenwege die Menge der Wunder hervorgegangen sey, welche sich in den evangelischen Berichten als Thatsachen aufgezeichnet finden. Freilich ist an eine irgend befriedigende Lösung dieser Aufgabe nicht zu denken, wenn man bemerkt, wie unverkennbar die mythische Erklärung selbst hinter der rationalistischen zurückbleibt, sobald sie über diese hinauszugehen versucht. Nur ein Beispiel! Bekanntlich leiten in der Geschichte von den dämonischen Gadarenern (Mtth. 8, 28 ff. c. parall.) die rationalistischen Ausleger die Bitte der Dämonien, in die Schweine fahren zu dürfen, von dem Wahne der sich mit den Dämonien identificirenden Kranken, daß es den bösen Geistern Qual mache ohne Leiber zu seyn, das Hinabstürzen der Schweine in den See aber von dem Losrennen der aufs Neue tobsüchtig gewordenen Kranken her. Die mythologische Erklärung aber

gesteht weder jener Bitte, noch dem Untergange der Schweine eine geschichtliche Unterlage zu. Die Zeitmeinung, daß die Dämonen nicht ohne Leib und gerne an unreinen Orten seyn wollten, soll die Bitte der Dämonen in die Schweine fahren zu dürfen, das Bestreben aber, die Austreibung recht zuverläßig zu machen, das durch die Dämonen bewirkte Hinabstürzen der Schweine in den Abgrund rein mythisch producirt haben *). Es müßte nun aber die Sage den offenbarsten Widerspruch in sich geduldet oder vielmehr sich aus demselben erzeugt haben, wenn sie zu gleicher Zeit aus der Meinung, Dämonen liebten unreine Orte, mit dem einen Gliede, und aus jener, sie zerstörten ihre Wohnungen, mit dem andern Gliede hervorgegangen wäre; solchen Widerspruch dulden (man möge sagen, was man wolle,) künstliche Gebilde weit weniger an sich, als natürliche; und wird man der mythischen Auffassung um so weniger beistimmen können, als die auch von H. D. Strauß urgirte Schwierigkeit von wegen des den Eigenthümern erwachsenen Schadens solche Züge in einen zur Verherrlichung Jesu verfertigte Erzählung nie hätte zusammenkommen lassen. Die rationalistische Exegese, so unwahrscheinlich sie sonst im Vergleich mit der schlicht historischen Auffassung des Abschnitts ist, vermeidet doch den Widerspruch, indem sie die aus einer Stimmung nicht zu erklärenden Züge aus zwei ganz verschiedenen Zuständen herleitet.

Uebrigens ist das Radicalhinderniß einer vom historischen Standpunct zu unternehmenden Erforschung und Beurthei-

*) S. 38—41.

lung der evangelischen Berichte über die an Dämonischen vollzogene Heilungen das philosophische Widerstreben des H. D. Strauß gegen die Existenz von Teufel und Dämonen *), worüber natürlich hier nicht zu sprechen ist. Ohne jene Antipathie könnte es ihm auch nicht so absolute unmöglich erscheinen, daß unter Umständen, die allerdings weder im Einzelnen häufig zusammentreffen, noch im Großen oft oder an vielen Orten gleichzeitig sich einfinden, die der finstern Seite der nicht sinnlichen Weltordnung angehörigen bösen Geister menschlicher Individualitäten und ihrer Kräfte sich bemächtigen können. Fälle, in welchen das individuelle Selbstbewußtseyn durch unreine und ihm fremdartige Agentien zerrissen, in sich selbst getheilt und gegen die eigene Persönlichkeit gekehrt erscheint, sind ja überhaupt nicht selten, und daß über die „Besessenen der neueren Zeit **)" vom wissenschaftlichen Standpunct noch ganz anders geurtheilt werden könne, als von dem Strauß'schen, davon liefern dieselben Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, die seine Auffassung mitgetheilt haben, sehr sprechende Beweise ***). Jedenfalls aber wird H. D. Strauß die Auctorität nicht gering ansehen, welche gesprochen hat: „Verstände man seinen Vor-

*) Vgl. H. 1. S. 59 ff.

**) S. 21. Anm. 34.

***) Man vgl. z. B. daselbst Jahrg. 1836. N. 55 f. die Anzeige der Blätter aus Prevorst. — Außerdem, Friedr. v. Baader: Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin, in den Blättern für höhere Wahrheit. 1. Samml. Frankf. a. M. 1818. S. 290 ff.

theil, man würde nichts Ueberliefertes tadeln, sondern was uns nicht anmuthet, liegen lassen, um es vielleicht künftig aufzunehmen *)."

Von hier an tritt H. D. Strauß wieder auf seinen Standpunct zurück, bekämpft sowohl die historische als die natürliche Auffassung der Wunder Jesu, und weist in seiner Art die sagenhafte Entstehung derselben aus den messianischen Erwartungen der Juden nach **). Wir haben über die Art, wie H. D. Strauß diese letzteren seinen mythologischen Constructionen im Allgemeinen zu Grunde legt, das Nöthige schon da beigebracht, wo wir die Quellen des Mythischen betrachteten ***); im Verlaufe hatten wir auch Veranlassung Proben davon zu geben, wie die evangelischen Mythenkinder gar oft ihrer alttestamentlichen Mutter, der jüdisch-messianischen Idee bis zur Unerkenntbarkeit unähnlich seyen, und werden darum unsere Leser nicht zumuthen, das an den einzelnen Wunderberichten sich bis zur Ermüdung wiederholende mythologische Experiment mitanzusehen; es gelingt, der Natur der Sache gemäß, nicht schlechter und nicht besser, als bisher. Der rationalistischen Exegese weist H. D. Strauß nach, daß es mit der

---

*) Göthe, Briefwechsel mit Zelter, III. 269.

**) Vgl. Hoffmann a. a. O., S. 363—575. Osiander a. a. O., S. 213—269.

***) S. I. H. S. 75 ff.

Deutung der evangelischen Erzählungen auf natürlich zu erklärende Vorfälle nichts sey, worin er allerdings Recht hat; der historischen Betrachtungsweise dagegen hält er mit fast beleidigender Klarheit und mit einer hie und da wirklich komischen Ernsthaftigkeit vor, wie wir z. B. Den, welcher den 38jährigen Kranken in Bethesda durch ein Wort völlig wiederherstellte, „über alle Gränzen des Menschlichen und Natürlichen hinausheben müssen *), wie die Verleihung der Fähigkeit, wieder Eindrücke zu bekommen, die Belebung von Todten, dergleichen von Jesu berichtet wird, „eine schöpferische Thätigkeit sey, welche von einem Menschen ausgeübt zu denken, wir unsere Unfähigkeit bekennen müssen **);" wie die Brodvermehrung ***) und die Wasserverwandlung †) nicht vermittelst eines beschleunigten Naturprocesses vor sich gegangen seyn könne u. s. f. Dabei fehlt es denn gelegentlich auch nicht an gesalbten Ausfällen auf das Vulgus profanum, wie z. B. aus Veranlassung der Krankenheilungen durch Berührung des Kleides Jesu: „Der sinnliche Glaube des Volks unfähig, das Göttliche mit dem Gedanken zu ergreifen strebt, es immer mehr in das Materielle herabzuziehen. Daher mußte nach der späteren Meinung der heilige Mann als Knochenreliquie Wunder thun, Christi Leib in der verwandelten Hostie gegenwärtig seyn, und ebendaher nach einer schon frühe ausgebildeten Vorstel-

*) S. 132 f.

**) S. 155.

***) S. 199 ff.

†) S. 221 ff.

lung die Heilkraft der neuteſtamentlichen Männer an ihrem Leib und deſſen Bedeckungen haften. Je weniger man Jeſu Worte faßte, deſto mehr hielt man auf das Faſſen eines Mantels, und je mehr man ſich von der freien Geiſteskraft des Apoſtels Paulus entfernte, deſto getroſter ließ man ſeine Heilkraft im Schweißtuche nach Hauſe tragen *),“ und an Witzen, wie z. B. aus Veranlaſſung des Staters im Munde des Fiſches: „daß ein Fiſch ein Geldſtück im Maule haben und darin behalten ſollte, während er zugleich nach der Angel ſchnappt, das fand auch H. D. Schnappinger unbegreiflich **).“ — Wir werden uns ja hüten, dem Effecte, welchen ſo geiſtreiche und ſublime Gedanken zu machen geeignet ſind, in den Weg zu treten; auch dürfen wir nicht wiederholen, was wir über die Apathie des H. D. Strauß gegen Wunder, über die unwiſſenſchaftliche Weiſe, womit er dieſelbe auch Andern mitzutheilen meint, und über das durchaus ungeſetzliche Verfahren, womit er die Wunderſcheue ſogar zu einem Kriterium des Mythiſchen gemacht hat ***), ſchon geſagt haben. „Wer freilich bei aller ſpeculativen Tiefe eben nur das für geſchichtlich möglich hält, was alle Tage geſchieht, und was jeder in jeder Zeit hervorzubringen vermag, und bei allem Schein von Unbefangenheit und Schärfe der Kritik doch ſo befangen und unerfahren in der Kritik iſt, daß er in jedem Widerſpruch verſchiedener Relationen das

*) S. 104.

**) S. 196.

***) S. 1. H. S. 47 ff. 58 f.

Merkzeichen des Mythus und der Fabel findet, für den ist nichts sicher, daß es wirklich geschehen ist." So Lücke *).

Doch einen Fall, in welchem H. D. Strauß einer Wunderhandlung Jesu schon die moralische Möglichkeit abspricht, wollen wir zum Schluß dieses Capitels noch kurz erwähnen. Es ist die Verwünschung des Feigenbaums Mtth. 21, 18 ff. Mrc. 11, 12 ff. — Die „orthodoxe" Betrachtungsweise erkennt darin eine in realer Symbolik den Jüngern gegebene Verkündigung des Gedankens, daß Jeder, der dem äußeren Ansehen zum Trotze in dem Auge Gottes weder Früchte noch Knospenansätze wahrer Buße und Heiligung habe, überhaupt zu nichts nütze und des sicheren Verderbens würdig sey. H. D. Strauß dagegen tritt als Defensor des unfruchtbaren Feigenbaumes auf. „Was Jesus hier vollzieht, ist ein Strafwunder . . . Der Hauptgrund, welcher zur Verhängung eines Strafwunders bewegen könnte, ist bei dem Baume nicht vorhanden. Der moralische Zweck der Strafe nämlich, den Gestraften zur Einsicht und Anerkenntniß seines Fehlers zu bringen, fällt einem Baume gegenüber völlig weg, und selbst von Strafe als Vergeltung kann bei einem unfreien Naturgegenstande nicht die Rede seyn. Sich gegen einen leblosen Gegenstand, den man eben nicht im erwünschten Zustande findet, zu ereifern, wird mit Recht als Mangel an Bildung ausgelegt; in solcher Entrüstung bis zur Zerstörung des Gegenstandes fortzugehen, wird selbst für roh und ungeziemend angesehen, und Woolston hat so Unrecht nicht, wenn er behauptet, an jedem

*) Göttinger gelehrte Anzeigen 1836. S. 1295.

Andern als an Jesu würde eine solche Handlung streng getadelt werden. Zwar bei wirklich objectiv und habituell fehlerhafter Beschaffenheit eines Naturgegenstandes kann es wohl etwa geschehen, daß der Mensch ihn aus dem Wege räumt, um einen bessern an seine Stelle zu setzen, wozu übrigens immer nur der Eigenthümer die gehörige Aufforderung und Befugniß hat; daß aber dieser Baum, weil er ebendamals keine Früchte bot, auch im folgenden Jahre keine Früchte getragen haben würde, verstand sich keineswegs von selbst, und auch in der Erzählung wird das Gegentheil angedeutet, wenn Jesus seine Verwünschung so ausdrückt, daß auf dem Baume nie mehr Früchte wachsen sollen, was also ohne diesen Fluch voraussetzlich noch geschehen seyn würde *)." Wie urtheilen die Leser über dieses Plaidoyer? Ich vermuthe, sie formiren sich alsbald zu einer Jury, sprechen über den Feigenbaum das Nichtschuldig, und verurtheilen sofort den Verwünscher wenigstens in den Schadenersatz, — versteht sich den mythischen Verwünscher!

Zehntes Kapitel.

Jesu Verklärung und letzte Reise nach Jerusalem.

B. II. S. 251—302. 1. Aufl. S. 252—300.

In der Verklärung hat H. D. Strauß „einen Mythus, dessen Tendenz die gedoppelte ist: erstens, die Verklärung Moses (II. Mos. 34, 29 ff.) an Jesus in erhöheter Weise zu wiederholen, und zweitens, Jesum als den Messias mit

*) S. 240 ff.

seinen beiden Vorläufern (dem Moses und Elias) zusammen zubringen*)." Hält man hier entgegen, wie seltsam es sey, daß derselbe Mythus den Moses als niederes Vorbild des Messias benütze, während er ihn zugleich als Gesellschafter desselben erscheinen läßt, welches letztere ohnehin zur Zeit Jesu von Niemand erwartet wurde (vgl. Mtth. 16, 14.), so wird sich die Mythologie auf dieselbe Ungeschicklichkeit in der Zusammensetzung der Sage berufen, vermöge welcher auch die Verklärungsgeschichte mit einer Frage der Jünger (Mtth. 17, 10.) in Verbindung gesetzt ist, welche jener geradezu widerspricht. Die Frage nämlich der Jünger: Warum sagen denn die Schriftgelehrten, daß Elias zuerst kommen müsse? und die Antwort Jesu, daß in dem Täufer Elias gekommen sey, „geht von der Ansicht aus, die Weissagung in Betreff des Elias sey eben nur in Johannes in Erfüllung gegangen; wogegen das Stück von der Verklärung sich damit nicht begnügt, daß in der messianischen Zeit Jesu Elias uneigentlich im Täufer aufgetreten sey: er mußte auch persönlich und eigentlich, wenn auch nur in vorübergehender Erscheinung, sich gezeigt haben**)." An das Monstrum solcher sich selbst aufreibenden Mythenzwillinge glaubt aber H. D. Strauß lieber, als an die Verklärungsgeschichte; denn „woher soll der außerordentliche Glanz an Jesum gekommen seyn***)? wozu soll er gedient haben? Können abgeschiedene Seelen den Lebenden erscheinen? Zu welchen

*) S. 275.

**) S. 271.

***) S. 255.

Zwecken sollten die beiden großen Todten erschienen seyn *)? Wie anthropomorphistisch muß die Vorstellung von Gott seyn, welche ein wirkliches hörbares Sprechen Gottes für möglich hält **)?"

Daß die Kritik die Verschiedenheit der evangelischen Angaben über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem zu unauflöslichen Widersprüchen gemacht hat, und es nicht dulden will, daß Helle und Ordnung in sie gebracht werde ***), liegt in ihrer Natur; auch Das war zu erwarten, daß sie die Berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem †) aus Zach. 9, 9. II. Mos. 49, 11. genetisch erklären werde ††); aber Das geht über alle Erwartung, daß sie ihren Triumphzug über die historische Betrachtungsweise des öffentlichen Lebens Jesu mit Argumenten beschließt, wie folgende: „daß Jesus so zuversichtlich zwei Jünger nach einem Esel sendet, den sie im nächsten Dorfe in der und der Situation finden würden, und daß der Erfolg seiner Vorhersage so genau entspricht," kann nicht historisch seyn †††); „man begreift nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen durch die Wahl eines noch nicht zugerittenen Thieres erschweren

*) S. 256.

**) S. 238.

***) S. 276 ff. 283 ff.

†) S. 290 ff.

††) Vgl. Q.Sch. 1836. S. 220 ff.

†††) S. 295.

oder darin eine Ehre suchen mochte*); das Auffallendste ist offenbar die Angabe des Matthäus, daß Jesus nicht bloß, da doch nur er allein reiten wollte, zwei Esel requirirt, sondern daß er auch wirklich auf beide sich gesetzt haben soll**);" denn daß dieß Mathäus wirklich sagen wolle, läßt sich H. D. Strauß auch durch Winer nicht nehmen, den er in dergleichen Dingen doch sonst als einen unbefangenen Urtheiler gelten läßt. Nun — habeat!

---

*) S. 293 f.

**) S. 290 ff.

Mack.

2.

Ueber die Weissagung gegen Tyrus bei Jesajah Cap. XXIII.

Eines der wichtigsten Resultate, welche die neuere Kritik des Alten Testaments gewonnen hat, ist ohne Zweifel, daß nicht alle Weissagungen, welche im Buche Jesajah sich finden, von diesem Propheten, sondern zum Theil von spätern, der exilischen Zeit angehörenden Propheten, abgefaßt sind. In der neuesten Zeit hatten sich wieder Stimmen, und zum Theile sehr achtungswerthe, dagegen erhoben; die Untersuchungen wurden darauf wiederum ganz von Neuem, mit größerer Genauigkeit, Gründlichkeit, zum Theile auch mit mehr Unbefangenheit geführt, und wenn nun der Verfasser, welcher diesen Untersuchungen mit einer ihrer Wichtigkeit angemessenen Aufmerksamkeit gefolgt ist, sein Urtheil über diesen Gegenstand abgeben soll, so muß er auch nach sorgfältiger und gewissenhafter Prüfung, und frei von allem rationalistischen Interesse, welches leider auch hier die Untersuchungen getrübt hat, sich dahin erklären, daß der letzte Theil des Jesajah und einzelne Weissagungen im ersten Theile, nicht von dem Propheten herrühren, dem die spätere Zeit sie beigelegt hat, und glaubt ein solches der neuern Kritik gemachtes Zugeständniß um so eher offen und unverholen aussprechen zu dürfen, da ein kirchliches Dogma in keiner Weise dadurch verletzt wird, denn bekanntlich hat die Kirche keine besondere Erklärung über diesen Gegenstand ab-

gegeben. Freilich hat sie die Kanonizität und Authentie der Weissagungen des Buches Jesajah von jeher festgehalten, aber beide werden durch die neuere Ansicht auch durchaus nicht gefährdet. Mit der Frage nach der Kanonizität eines Buches hat die nach dem Namen des Verfassers gar nichts zu schaffen. Bei der Sammlung des alttestamentlichen Kanons kam es der ältern jüdischen Kirche nicht auf den Namen des Verfassers eines Buches an, — wie zur Genüge beweiset, daß die meisten Stücke des A. T. ohne Namen ihrer Verfasser zu tragen, in den Kanon aufgenommen wurden, — sondern auf den Inhalt; erkannte man in ihm den Geist Gottes, so wurde es in die Reihe der kanonischen Schriften aufgenommen, und Titel des Buches sowie Name des Verfassers trat dabei so wenig in Betracht, daß man z. B. nicht einmal die Aufnahme der Klaglieder Jeremia durch Vorsetzung des Namens ihres Verfassers rechtfertigen zu müssen geglaubt hat. Und so hat auch die christliche Kirche die Bücher des erstern jüdischen Kanons mit denen des zweiten als kanonische angenommen, obgleich namentlich die letztern ihren Verfassern nach unbekannt waren, lediglich durch ihren Inhalt bestimmt, in welchem sie, selbst vom Geiste Gottes erleuchtet, denselben Geist wieder erkannt hat. — Ebenso wenig wird die Aechtheit solcher spätern Stücke, welche sich in Jesajah finden, durch die Annahme, sie seyen nicht von diesem Propheten abgefaßt, geschmälert. Wenn man freilich den von den Theologen häufig aufgestellten Begriff von Aechtheit hier in Anwendung bringt, daß nämlich „eine Schrift authentisch oder ächt sey, wenn sie dem geglaubten Verfasser und der gemeinten Zeit an-

gehöre," so ist damit auch für unsern Fall die Unächtheit des Jesajah ausgesprochen, und nicht minder des größten Theils der Psalmen Davids — ich meine des Psalters! Aber wie verkehrt diese Definition sey, ist auch gar zu handgreiflich: denn ächt ist eine Schrift, wenn sie dem Verfasser, dem sie selbst sich beilegt, oder der Zeit, welche sie anspricht, auch angehört, und nicht die Meinung Anderer, sondern die (wahre oder falsche) Angabe des Schriftstellers selbst ist es, welche den Begriff von Aechtheit oder Unächtheit eines Buches constituirt. Wer wird z. B. die homerischen Gesänge unächt nennen, wenn sie nicht von Homer, sondern von spätern Rapsoden abgefaßt wären, oder auch spätere Psalmen, weil sie nach den (jüngern) Ueberschriften einmal für davidische galten! Dagegen bezeichnen wir Schriften als unächte, wenn sie der Verfasser selbst unter fremden Namen herausgegeben hat, oder darin, um zu täuschen, eine ältere Zeit affectirt; wir nennen z. B. die Ascensio Isaiae und das Buch Henoch unächt, weil sie diesen Männern von den späteren Verfassern untergeschoben sind, und man kann in dieser Weise auch von einem Pseudoisidor, aber nicht — was freilich mißbräuchlich geschieht — von einem Pseudojesajah reden, denn die Weissagungen im Buche Jesajah, welche nicht von dem Propheten dieses Namens herrühren, affectiren kein höheres Alter, sie sind ächt, in derselben Weise, wie manche, von den Verfassern der Ueberschriften für davidisch gehaltene Psalme, d. h. sie gehören in jene Zeit, welche sie selbst ansprechen, und sind auch wohl nicht einmal durch einen Irrthum der spätern Sammler dem Jesajah angeschlossen, sondern weil man, nicht auf

den Namen und Titel sehend, sie, deren Verfasser später unbekannt waren, eines Jesajah würdig erachtet hat, und gewiß mit großem Rechte, denn die meisten Weissagungen, zumal die des zweiten Theils, können in religiöser wie in ästhetischer Hinsicht denen des Jesajah ganz an die Seite gesetzt werden.

Es dürfte nun von hohem Interesse seyn, zu erfahren, von welchen Propheten denn einzelne solcher späterer Weissagungen abgefaßt sind. Eine derartige Untersuchung, wenn sie etwas mehr als eine luftige Hypothese zu Tage fördern will, hat freilich ihre Schwierigkeiten, und kann es nur bei einigen Stücken bis zu einem Scheine von Wahrscheinlichkeit bringen; einmal bin ich jedoch so glücklich gewesen, einen Verfasser für eine spätere Weissagung mit hinlänglicher Gewißheit, wie ich glaube, ermittelt zu haben, und ich erlaube mir nun, die Freunde solcher Studien mit meiner Ansicht bekannt zu machen, welche darin besteht, daß der Prophet Jeremia der Verfasser des Orakels gegen Tyrus Jes. 23. ist. Dieser hat gerade zu derselben Zeit, wo auch die von einem seither unbekannten Propheten herrührende Weissagung über Tyrus abgefaßt ist, nämlich im vierten Jahre des Jojakim, ebenfalls eine Weissagung gegen Tyrus niedergeschrieben, welche wir aber in unserer Sammlung der Schriften des Jeremia vermissen, und nach Inhalt, Form und Schreibart kann das bei Jesajah ohne Verfasser stehende Stück kein anderes seyn als jenes, welches ehemals bei Jeremia seinen Platz hatte. Ich suche zuerst die Grundlage dieser Hypothese zu sichern, daß unser Orakel im vierten Jahre des Jojakim abgefaßt ist, wo die Chaldäer zum ersten Male nach dem

Siege über die Aegypter bei Carchemisch Jer. 46, 2. in Vorderasien als Eroberer auftraten.

Man bezieht bekanntlich die Weissagung entweder auf die Belagerung von Tyrus durch den assyrischen König Salmanassar (Joseph. Antiq. IX. 14. 2.) und läßt sie von Jesajah abgefaßt seyn, wie Hugo Grotius und Gesenius, oder versetzt sie in die Zeit, wo Nebucadnezar nach Eroberung Jerusalems Tyrus belagerte, vgl Ezech. 26., so unter den Neuern Eichhorn, Rosenmüller, Bertholdt, Hitzig. Beides ist falsch. Was nämlich die erstere Ansicht betrifft, so gehört unsere Weissagung in eine spätere, die chaldäische Zeit; dieß ist neuerlich von Hitzig*) wieder mit trifftigen Gründen gegen Gesenius erwiesen. Abgesehen von einzelnen spätern Spracherscheinungen, so treffen wir hier die Chaldäer, welche Jesajah sonst nicht kennt, und die erst in Jojakims viertem Jahre in Vorderasien als Eroberer erscheinen, vgl. Jer. 46, 2., als die Belagerer von Tyrus V. 13.; ferner stand in Jesajah's Zeit Tyrus mit den Cyprern, mit Zidon und den übrigen phönizischen Städten in feindlicher Berührung, und die letztern halfen dem Salmanassar bei der Belagerung von Tyrus (vgl. die Stelle des Menander bei Josephus a. a. O.), wogegen in der Abfassungszeit unserer Weissagung die Cyprer vgl. V. 23. mit den Tyriern befreundet, und mit Zidon und den benachbarten Staaten verbündet waren (vgl. V. 2. 4. 6. 10.), wie wir es wieder in Jeremias Zeit finden (vgl. Jer. 27, 2. 47, 4.). Der Verfasser kennt schon einen

*) Der Prophet Jesajah übersetzt und ausgelegt S. 271 ff.

lebhaften Verkehr der Tyrier mit ägyptischen Früchten, was doch erst seit Jeremias Zeitgenossen Psammetich, welcher zuerst den Ausländern die Häfen eröffnete (vgl. Diodor. 1. 66.), der Fall seyn konnte. Weisen nun alle diese Gründe schon von Jesajah ab und auf das Zeitalter des Jeremia hin, so führen uns weitere Angaben in dem Orakel mit Sicherheit in die Zeit von Nebucadnezars Belagerung der Stadt, welche erst nach Zerstörung Jerusalems begann, und zwar in das vierte Jahr des Jojakim.

Erstens weissagt unser Orakel eine Unterjochung der Phönizier und Tyrier zu einer Zeit, wo die phönizischen Städte seither noch frei und unabhängig waren: Tyrus heißt die Kronenspenderin; ihre Händler sind Fürsten, ihre Kaufleute die Hochangesehenen der Erde V. 8., nun erst soll ihre Hoheit geschändet, ihre Händler in Schmach gebracht werden V. 9. vgl. 12. Dieß paßt aber nur auf die Zeit vor dem ersten Einfall der Chaldäer in Jojakims vierten Jahre, wo nach der Schlacht bei Carchemisch Palästina mit Phönizien in ihre Hände fiel. Daß nämlich Phönizien schon damals unter die Botmäßigkeit der Chaldäer kam, geht aus den einstimmigen Zeugnissen des chaldäischen Geschichtschreibers Berosus und der Bibel hervor. Berosus sagt (bei Josephus, Antiq. X. 10. 1.) Nebucadnezar habe damals abgeführt *αἰχμαλώτους Ἰουδαίων τε καὶ Φοινίκων καὶ Σύρων* und anderswo bei Josephus: *γέγραπται περὶ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως, ὅτι καὶ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην ἅπασαν ἐκεῖνος κατεστρέψατο* (contra Apionem I. §. 20.). Jeremia weissagte im vierten Jahre des Joja-

kim, 25, 1—3., bei dem Heranzuge der Chaldäer den Judäern wie den benachbarten Völkern Dienstbarkeit auf siebenzig Jahre (vgl. 25, 9. 11. vgl. 22.). Ob die Phönizier damals, wie wahrscheinlich ist, sich freiwillig unter das chaldäische Joch schmiegten, oder ob sie mit Gewalt unterworfen wurden, wissen wir nicht; genug für unsern Zweck, daß sie, wie nach Berosus, so auch nach Jeremia später als den Chaldäern dienstbar erscheinen. Als nämlich später die Könige von Tyrus und Zidon mit den ebenfalls früher unterworfenen Königen der Moabiter, Ammoniter und Judäer auf Abfall von Nebucadnezar sannen, erhielt der Prophet den Auftrag, diesen Königen ein Joch zu senden, mit dem Rathe, ferner dem Nebucadnezar, dem Jehova sie, wie 25, 9. 11. vorhergesagt war, verknechtet hatte, unterthan zu bleiben; sie sollen sich nur nicht durch ihre Wahrsager, die ihnen rathen, nicht dem Könige von Babel zu dienen, zum Abfall verleiten lassen; vgl. 27, 2. vgl. 28, 2. Unsere Weissagung weiß aber nichts von einer frühern Unterjochung unter die Chaldäer, und ist abgefaßt, wo eine solche eben erst bevorstand, d. h. in Jojakims vierten Jahre.

Zweitens erscheinen die Chaldäer hier auf eine Weise, woraus man sieht, daß sie eben erst in der Geschichte als ein eroberndes Volk aufgetreten sind; es heißt nämlich von ihnen, als den Besiegern des alten Tyrus, V. 13.: „dieses Volk, das nicht war, als Volk existirte, welches von Assyrien durch Verpflanzung in feste Städte aus nomadischen Hirten dazu geschaffen worden ist," wodurch klar angezeigt wird, daß sie eben erst angefangen hatten, durch ihre Eroberungen Aufsehen zu erregen, und

unmöglich konnte sie der Prophet in derartiger Weise den Phöniziern vorführen, nachdem sie schon seit geraumer Zeit deren Land sich unterworfen, die Herrn von ganz Vorder- und Mittelasien gewesen wären, und den höchsten Gipfel ihrer Macht erlangt hätten; man vergleiche nur die Schilderungen aus der spätern Zeit Jer. 51, 20 ff. Jes. 13, 19. 14, 10 ff. Dagegen paßt treffend, und auch nur allein, diese Charakteristik der Chaldäer auf eine Zeit, wo sie, nachdem sie einige Jahre vorher auf den Trümmern der assyrischen Monarchie eine neue Herrschaft gegründet hatten, nun nach der Schlacht bei Carchemisch zum ersten Male zu einem Raubzuge nach Vorderasien herannahten, und das mit Aegypten verbündete Phönizien mit Unterjochung bedrohten.

Es tritt nun drittens das Datum 23, 15. hinzu, dem zufolge Tyrus siebenzig Jahre vergessen werden, und darnach wieder zu seinem vorigen Glanze gelangen soll. Eben diese Frist wird auch den Phöniziern sowie überhaupt den Bewohnern Palästina's und der Umgegend in Jojakims viertem Jahre von Jeremia gesetzt 25, 11.: „Und sein wird dieses Land zur Wüstenei, zur Oede, und dienen sollen diese Völker siebenzig Jahre;" „diese Völker" sind die benachbarten כל־הגוים האלה מסביב V. 9. „alle diese Völker im Umkreise," somit auch die Tyrier und Zidonier vgl. V. 22., von denen auch der Prophet ausdrücklich 27, 3. vgl. 6 ff. versichert, daß sie unter diesem Fluche einbegriffen seyen. Der Anfang dieser siebenzigjährigen Dienstbarkeit (nicht Exil, vgl. dagegen Jer. 27, 11. mit V. 6. 7.) ist das vierte Jahr des Jojakim, das erste des Nebucadnezar, wo dieser bald nach der Schlacht

bei Carchemisch Phönizien und Palästina sich unterwarf, vgl. Jer. 46, 2. 25, 3 ff. 35, 11. 36, 6. 9. 29.*), rech-

*) Die gewöhnliche Annahme ist, daß die Chaldäer im fünften Jahre Jojakims in Palästina eingetroffen seyen, vgl. Z. Sch. 1831. S. 638 ff. Hitzig Begriff der Kritik S. 183, sie stützt sich auf die Stelle Jer. 36, 9., wonach Baruch im fünften Jahre, wo Nebucadnezar noch in Palästina erwartet wurde vgl. V. 29, aus der von ihm geschriebenen Rolle des Jeremia im Tempel vorlas; allein diese Stelle ist sicherlich ein solcher Fehler, wie ich deren eine Menge in meiner Schrift über die Chronik S. 62 ff. nachgewiesen habe, daß nämlich ein Abschreiber eine Zifferzahl zuviel geschrieben hat, und es ist das vierte Jahr des Jojakim vgl. 36, 1. zu lesen, aus folgenden Gründen. Erstens wird 45, 1. gesagt, daß Baruch „diese Worte" aufgeschrieben habe im vierten Jahre des Jojakim; dieß kann sich nur auf den, in der ersten Sammlung der jeremianischen Weissagungen gerade vorhergehenden Abschnitt Cp. 36. beziehen, und zwar auf den Schlußvers 32., den doch Baruch, wie die ganze erste Sammlung, erst im fünften Jahre geschrieben hätte. An die erste Aufzeichnung der Weissagungen des Baruch, vgl. 36, 2. 1., kann hier, 45, 1., gar nicht gedacht werden, denn dann konnte nicht gesagt werden, Baruch habe „diese Worte" geschrieben, da doch nach dem ursprünglich vorhergehenden Verse 32. Cp. 36. Jeremia noch „viele andere Worte" den zuerst aufgeschriebenen Weissagungen hinzugefügt hatte. Zweitens wird ja dem Baruch nach V. 1 ff. im vierten Jahre des Jojakim befohlen, die Weissagungen des Jeremia aufzuzeichnen und im Tempel am Fasttage vorzulesen, und nun versetzt auf einmal V. 9. diese Zusammenkunft am Fasttage und die Vorle-

nen wir nun von diesem Jahre an bis auf das erste Jahr des Cyrus, so erhalten wir diese siebenzigjährige Frist (vgl.

---

sung in den neunten Mond des fünften Jahres, mithin wenigstens um ein volles Jahr später; anzunehmen, daß nach dem Befehle zur Aufzeichnung und der Vollendung der Handschrift ein volles Jahr verflossen, oder auch daß zwischen V. 4. und V. 5. 6. 9., der Aufzeichnung der Weissagungen und der ersten Vorlesung ein so langer Zeitraum in der Mitte liege, ist gewiß höchst unnatürlich, und es wäre unerklärlich, warum Jeremia so lange Zeit gezögert hätte, seine Weissagungen aufzuzeichnen, oder auch den nächsten Zweck der schriftlichen Abfassung, die öffentliche Vorlesung an das unbekehrte Volk, so lange Zeit nachher erst zu realisiren. Man wird nicht entgegnen, Jeremia könne schon früher mit der Buchrolle aufgetreten seyn; dem widerspräche V. 13 ff. Drittens erscheint ebenso sonderbar, daß Nebucadnezar, welcher die Aegypter im vierten Jahre des Jojakim bei Carchemisch besiegt hatte, doch die eiligst vor ihm herfliehende ägyptische Armee vgl. Jer. 46, 6. 15 ff. nicht verfolgt, um die nächsten Früchte des Sieges zu genießen, nämlich die wichtigen Provinzen am Mittelmeer den Aegyptern zu entreißen, sondern erst etwa anderhalb Jahr später in Palästina erscheint. Andere minder bedeutende Gründe lassen sich noch mehre auffinden, z. B. daß die Orakel gegen die Völker Cp. 25, 46—49. erst, gegen die Angabe 25, 3., später aufgezeichnet wären (s. w. u.), daß wir für die beiden Capitel 35. 36. eine eigene Sammlung von Weissagungen annehmen müßten, denn von dieser Zeit an bis auf den Anfang der Regierung des Zedekia (vgl. Cp. 21—24. 27—29.) hat Jeremia sonst nichts geschrieben, u. A. m. Das Gesagte scheint indeß schon hinlänglich, einen

Hengstenberg Beiträge I. B. S. 181 f. De rebus Tyriorum p. 40 seq.); und wie Jeremias Weissagung Cp. 25. zu Anfang derselben geschrieben ist, so werden wir dasselbe auch für unser Orakel in Anspruch nehmen müssen, dann früher, vor Jojakims vierten Jahre, kann unser Orakel nicht abgefaßt seyn, schon um der Chaldäer willen, welche wir hier mit einer Belagerung von Tyrus drohen sehen, einen spätern terminus aber dürfen wir für den Anfang der siebenzig Jahre auch deßwegen nicht annehmen, weil wir dann nicht nur keine dem Erfolge in etwas entsprechende Weissagung erhalten würden, sondern noch dazu annehmen müßten, daß der Verfasser unsers Orakels, welcher doch wissen mußte, daß sein Zeitgenosse Jeremia früher schon, vom ersten Jahre des Nebucadnezar an, für Tyrus und die übrigen Völker einen andern terminus gesetzt habe, dieser Weissagung habe widersprechen wollen; oder wir sähen

---

Fehler in der Zifferschreibung auch hier nachgewiesen zu haben; die LXX. las schon falsch 8 statt 4. — Zu den von mir a. a. O. aufgeführten zahlreichen Textfehlern, welche nur durch falsche Lesung von Ziffern entstanden seyn können, füge ich vorzüglich aus Josephus hier eine Nachlese von Stellen hinzu, in denen ebenfalls die Einer, Zehner, Hunderter, oder Tausender um Eins zu wenig oder zuviel in den Handschriften angegeben waren: Nach Gen. 46, 26. reiseten mit Jacob nach Aegypten: 65 Seelen, nach Apstg. 7, 14. aber: 75. — I. Chr. 12, 26: 4600; Joseph. Antiq. VII. 2. 2. aber: 4700. — I. Chr. 12, 29.: 3000; Joseph. l. c.: 4000. — I. Chr. 12, 35.: 28,000; Joseph. l. c.: 27,000. — Judith 2, 5.: 120,000; V. 15.: 12,000.

uns genöthigt, was ebenso willkührlich wäre, diese merkwürdige Uebereinstimmung beider Orakel für ein bloßes Spiel des Zufalls zu erklären.

Einen vierten Grund, unsere Weissagung in das Jahr der Schlacht bei Carchemisch zu setzen, finden wir in der Stelle 23, 5., wo es heißt: „wie bei der Mähre über Aegypten werden sie beben bei der Mähre von Tyrus." (Ueber die Construction von שמע למצרים neben שמע צר vgl. Jer. 47, 3. Jes. 17, 14.) Nur die Verkennung der Zeitverhältnisse unsers Orakels hat die Exegeten die richtige Erklärung dieser Stelle übersehen lassen, welche uns ein richtiges chronologisches Datum verschafft, nämlich eine Hinweisung auf die so eben von den Aegyptern verlorne Schlacht bei Carchemisch Jer. 46, 2 ff., wodurch für die Horden der beutelustigen Chaldäer der Weg nach den reichen phönizischen Städten geöffnet war, und Vorderasien ohne Schwertstreich in ihre Hände fiel. Man ergänzt, weil man nicht denken konnte, welche Kunde über Aegypten die Phönizier in Schranken gesetzt habe, an unserer Stelle בא, und übersetzt: „Wenn nach Aegypten die Kunde gelangt, werden sie beben bei der Kunde von Tyrus;" allein in diesem Zusammenhange erwarten wir weniger eine Erwähnung der Aegypter als der Phönizier, denn nach dem vorhergehenden Verse sind sie es, welche über die Zerstörung von Tyrus erröthen, und nach dem Folgenden sind es wieder die Phönizier, welche darob heulend die Flucht ergreifen, somit dürfen wir auch in dem dazwischenstehenden Verse ohne Noth kein anderes Subject ergänzen, und wir verlören auch dazu die schöne Steigerung in der vom Pro-

pheten geschilderten Verwirrung: „über den unerwarteten Fall der für unbesieglich gehaltenen Feste Tyrus werden die Zidonier erröthen, erzittern, heulend die Flucht ergreifen;" vgl. die Parallelstellen Jer. 48, 20. 39. 49, 34.

Endlich fünftens kann nur bei dieser Ansicht von dem Orakel eine befriedigende Erklärung der schwierigen Stelle V. 15. gegeben werden, wo es heißt, Tyrus werde in Vergessenheit sinken, „wie die Tage eines Königs." Aeltere Erklärungsweisen dieser Stelle sind schon von Gesenius (Commentar S. 750 ff.), und die von ihm selbst vorgeschlagnen von Hitzig (S. 289.) als unstatthaft nachgewiesen. Gesenius erklärt nach dem Vorgange der LXX., welche zu *ὡς χρόνος βασιλέως* noch das Glossem *ὡς χρόνος ἀνθρώπου* hinzufügen; allein, wie Hitzig bemerkt, läßt sich ohne Zwang kein Grund angeben, warum gerade für Leben eines Menschen Leben eines Königs gesetzt sey, und ימי מלך heißt im Sprachgebrauch immer Regierungszeit eines Königs. So wahr und richtig dieses ist, so falsch ist die von Hitzig selbst angebotene Deutung; er versteht unter dem Könige den Zedekia, und meint, der Verfasser habe die Stelle des Jeremia 32, 5. so verstanden, daß Zedekia selbst, von Jehova wieder begnadigt, als König des neuen Juda wieder zurückkehren werde. Abgesehen von einer Reihe anderer sehr naheliegender Gründe, so wurde ja Zedekia bald nach Eroberung Jerusalems von Nebucadnezar getödtet, Jer. 52, 9. 10., ehe noch dieser zur Belagerung gegen Tyrus heranzog, vgl. Ezech. 26, 1. 2., also noch vor der Zeit, wo, nach Hitzig, dieses Orakel abgefaßt ist. Dann hat auch der Verfasser unsers Ora-

teils die Stelle Jer. 32, 5. nicht gelesen, viel weniger sie mißverstanden, weil die letzte Sammlung der Orakel des Jeremia, wozu auch das 32. Cp. gehört, erst lange nach dem Anfange der Belagerung von Tyrus durch Jeremia veranstaltet wurde (vgl. Jer. 44.), weil die Einleitung dieses Capitels V. 1—5. erst, nachdem die ursprüngliche Reihenfolge der Weissagungen dieser Sammlung umgeändert worden, aus Cp. 38. hinzugefügt worden ist, und weil dazu noch diese Stelle, hier so wie 27, 22., und die ähnlichen 27. 7. 25, 14. erst in der zweiten Ausgabe des Jeremia beigeschrieben worden sind, welche der Alexandriner hier noch nicht benutzt hat *). — Der Vergleich: Tyrus werde in Vergessenheit fallen, wie man die Regierungszeit Eines Königs vergessen hat, kann nur entlehnt seyn von der kurzen, bald vergessenen Dauer der Regierung eines Königs, und mögen wir uns nun in der ganzen jüdischen Geschichte umsehen, nach wem wir wollen, so kann eine solche Regierungszeit keine andere seyn, als die des Joahaz. Er war gegen das Recht der Thronfolge vom Volke mit Vorbeigehung seines ältern Bruders Jojakim gewählt worden (vgl. II. Kön. 23, 31. vgl. 36.), und wurde deßwegen von Pharao Necho nach einer unthätigen Regierung von hundert Tagen (II. Chr. 36, 9.) des Thrones beraubt und nach Aegypten ins Exil geschickt (II. Kön. 23, 33.). Er

*) Vgl. meine Schrift: De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole atque origine. Bonn 1836. Habicht.

ſelbſt und die Kurze Dauer ſeiner Regierung gerieth deßwegen bald in Vergeſſenheit; der Verfaſſer des Buchs der Könige hat wirklich, und ich möchte geneigt ſeyn hier, in den gleichzeitigen Quellen des Verfaſſers, keinen bloßen Zufall anzunehmen, auf ſeine Regierungszeit vergeſſen, wenn es heißt: Jojakim ſey König geworden an Statt ſeines Vaters Joſia II. Kön. 23, 34., da erſterer doch nicht dem Joſia, ſondern dem Joahaz gefolgt iſt. Es kömmt noch eine dritte und vierte Stelle hinzu, woraus noch deutlicher hervorgeht, daß die hundert Tage des Joahaz damals zum Sprüchworte dienten: Jeremia nennt ihn nämlich 22, 11., wie auch der Chroniſt I. 3, 15., ſtatt mit dem gewöhnlichen Namen, mit dem andern Sallum, was ohne Zweifel ein alter damaliger Witzname war, mit Anſpielung auf die dreißigtägige Regierung des iſraelitiſchen Königs gleiches Namens (vgl. II. Kön. 15, 13.); und ſagt V. 10. von ihm: „Weinet nicht um den Todten (Joſia) und betrauert ihn nicht; weinet vielmehr um den Lebenden (הַהֹלֵךְ, was man falſch, wie der Gegenſatz lehrt, mit „den Weggezogenen“ überſetzt), denn er kehrt nimmer wieder und ſchaut das Land ſeiner Geburt;“ alſo: „der todte Joſia lebt noch in dankbarer Erinnerung bei ſeinem Volke (vgl. II. Chr. 35, 25.), der lebende Joahaz iſt todt, iſt in gänzliche Vergeſſenheit gerathen,“ und wenn wir nun unſere Stelle vergleichen, wonach Tyrus dasſelbe Loos widerfahren ſoll, ſo bleibt uns kein Zweifel darüber, daß die vergeſſenen Regierungstage Eines Königs keine andern ſind als jene, welche der Verfaſſer des Buchs der Könige wirklich vergeſſen hat, die hundert Tage „Eines Sallum“

und wir stehen demnach wiederum mit unserm Orakel in einer Zeit, wo jener Witz noch neu und allgemein bekannt war, d. h. etwa in Jojakims vierten Regierungsjahre.

Hiermit haben wir nun zu unserer Hypothese eine feste Grundlage und zugleich schon etwas mehr als einen bloßen Schein von Wahrscheinlichkeit gewonnen, daß Jeremia Verfasser sey; denn einstweilen noch abgesehen von bereits vorgekommenen Verwandtschaften unserer Weissagung mit denen des Jeremia aus derselben Zeit, so sind wir, wenn wir uns nach einem Verfasser umsehen, nur auf Jeremia angewiesen, da wir von andern Propheten, welche aus damaliger Zeit Weissagungen schriftlich hinterlassen hätten, nichts Weiteres wissen; und doch stünde dieß zu erwarten, weil in unserm Kanon die schriftlich aufgezeichneten Stücke der Propheten, welche seit Josia auftraten, vollständig, wie es scheint, noch vorhanden sind.

Wie aber, wenn nun Jeremia gerade zu derselben Zeit ebenfalls ein Orakel gegen Tyrus und die Zidonier geschrieben hätte, welches wir in unserer Sammlung des Jeremia vermissen?! Und wirklich! er hat ein solches schriftlich abgefaßt, was mir schon ausgemacht war, ehe ich noch den Propheten in unserer Weissagung als Verfasser wieder erkannt hatte. Meine Gründe sind diese.

Im vierten Jahre des Jojakim ließ Jeremia auf Befehl Gottes die von ihm seither gehaltenen Weissagungen zum ersten Male durch seinen Schreiber Baruch aufzeichnen Jer. 36, 1 ff. Diese Sammlung bestand aus zwei Theilen, von denen der erste die Weissagungen über die Israeliten, Cp.

1—9. 10, 17—20. *) 26. 35. 36. 45. 25, 1—13. enthielt und mit der ersten Hälfte des V. 13. Cp. 25. beschloß; der zweite umfaßte, von der (ehemaligen) Ueberschrift V. 13. Cp. 25.: אשר נבא ירמיהו על־הגוים (vgl. die LXX. zu d. St.) an, die Orakel gegen die Völker, nämlich die Einleitung zu dieser Sammlung Cp. 25, 15—38. und dann den Abschnitt Cp. 46—49., welche sämmtlich in Jojakims viertem Regierungsjahre abgefaßt sind. Da sich auf die Richtigkeit dieser Ansicht, daß nämlich den Weissagungen gegen die Völker Cp. 25. als Einleitung voranging, meist auch die andere, daß Jeremia ein Orakel gegen Tyrus geschrieben, gründet, so steht dieses zuvörderst zu erweisen, wobei ich nur bemerke, daß das, was hier im Beweise etwa mangelhaft erfunden werden möchte, in meiner Schrift über den Jeremia befriedigender erörtert ist. — Das 25. Capitel, welches wir schon um der Zeitangabe (V. 3.) willen am Ende der Sammlung des Baruchs erwarten, bildete den Schluß des ersten Theiles dieser ältern Sammlung und zugleich den Uebergang zum zweiten Theile, den Orakeln gegen die Völker (vgl. 36, 2.), welchen wir ebenfalls sowohl wegen der chronologischen Reihenfolge, da sie zur selben Zeit ge-

*) Die Weissagung Cp. 10, 1—16. rührt von demselben Propheten her, welcher zur Zeit des Tempelbaues (vgl. Zach. 8, 9.) die ein einziges Ganze bildenden Capitel 30. 31. 33. überarbeitet hat, nämlich dem Verfasser des zweiten Theils des Jesajah, und ist nach 10, 1. und 11. geschrieben im babylonischen Exil; den ausführlichen Beweis gibt §. 17. meiner oben citirten Schrift über Jeremia.

schrieben sind, als auch wegen der Stellung in den beiden Recensionen des jeremianischen Textes am Schluß dieser ersten Ausgabe ihren Platz anzuweisen haben. Die erste Hälfte des Capitels kündigt sich klar als Schlußorakel der Weissagungen gegen das jüdische Volk an: der Prophet hatte nämlich 36, 1. 2. den Befehl erhalten, alles aufzuzeichnen, was Jehova zu ihm geredet, „von den Tagen des Josia bis auf diesen Tag," dem vierten Jahre Jojakims, V. 1.; nun ist er diesem Befehle nachgekommen und schaut hier auf das vollbrachte Werk zurück: „vom dreizehnten Jahre des Josia an bis auf diesen Tag," — ebenfalls dem vierten Jahre des Jojakim, hat er das widerspenstige Volk ermahnt, Jehova's Gesetz zu befolgen, aber vergebens V. 3 ff.; darum werde nun (als die Chaldäer herannahten) in Erfüllung gehen, was er zu Anfang seines Prophetenamtes angekündigt 1, 15.; ein Volk aus Norden (der Alexandriner kennt V. 9 ff. wie in allen damals ausgesprochenen Orakeln noch nicht den Namen des Nebucadnezar und der Chaldäer) werde dem Staate ein Ende machen, bis auch dieses von Gott heimgesucht und über selbes kommen werde, alles was geschrieben in diesem Buche V. 13. Damit ist der erste Theil nach Anfang und Ende abgerundet und in sich abgeschlossen, und man erwartet nun nichts mehr, als nach 36, 2. die Orakel gegen die Völker. So bildet dieses Stück den Schluß des ersten Theils, es bildet aber auch den Uebergang zum zweiten Theil: nicht nur Juda soll dienstbar werden, sondern auch die umliegenden Völker, und ihr Land eine Wüste seyn auf siebenzig Jahr V. 9. Darnach aber wird Gott den Urheber auch ihrer Drangsale

heimsuchen V. 12. Dieß wird nun sofort weiter ausgeführt in den Orakeln gegen die einzelnen Völker, vorher geht von V. 15. an (denn V. 14. fehlt hier und 27, 7. bei dem Alexandriner und ist im hebräischen Texte ex eventu hinzugesetzt) die allgemeine Einleitung, in welcher der Prophet nun, wie 1, 5 ff., seine Sendung gegen die Heiden erhält V. 15. 16. 17. 20.; die einzelnen Völker, gegen welche ihn Jehova sendet, und denen er den Taumelkelch des göttlichen Zornes reichen soll, werden dann V. 19—25. ungefähr in derselben Reihenfolge namhaft gemacht, in welcher auch die ehemals sich anschließenden Orakel Cp. 46—49. auf einander folgen, und es folgt nun die Weissagung von der (siebenzigjährigen) Verwüstung ihrer Länder und der Knechtschaft ihrer Bewohner unter das Joch der Chaldäer V. 27 ff. Dieses, was in der Einleitung nur im Allgemeinen von allen Völkern angekündigt wird, erscheint dann weiter ausgeführt und angewandt auf die einzelnen Völker in den Orakeln 46—49. s. w. u., welche zudem noch die eine oder andere Zurückbeziehung auf die vorgeschickte Einleitung enthalten, z. B. der Schluß in den Orakeln gegen die Aegypter 46, 26., gegen die Moabiter 48, 47., gegen Ammon und Elam 49, 6. 39., daß Jehova in der Folgezeit die Knechtschaft dieser Völker wieder abwenden werde, setzt den ihnen bestimmten Termin von siebenzig Jahren 25, 11. voraus; das Schwerdt Jehova's, welches noch immerfort wüthet und nicht ruhen kann 47, 6. 7. vgl. 46, 10. 14. 16. 48, 2. 49, 37. ist das nach 25, 16. 20. 31. vgl. 38. über sie verhängte, so wie Edom „den Becher" austrinken muß 49, 12., weil er hier 25, 15 ff. ihm vorherbestimmt war.

Ist nun erwiesen, daß dieses Capitel die Einleitung zu den in Jojakims viertem Jahre geschriebenen Orakeln gegen die Völker bildete, so steht es auch fest, daß Jeremia in diesem Jahre ein solches gegen Tyrus abgefaßt hat, welches ehemals dieser Sammlung einverleibt war. Hier nämlich, wo der Prophet seine Sendung gegen die Völker erhält, stehen alle jene, und zwar nur solche, namentlich angeführt, gegen welche gleich darauf die einzelnen Orakel folgten V. 19—25., nur ein Orakel gegen Tyrus und die übrigen phönizischen Königreiche, welches wir nach der Ankündigung V. 22. in dieser Sammlung erwarten müssen, fehlt. Das Orakel gegen die Aegypter und ihre Bundesgenossen, vgl. V. 19. 20. lesen wir Cp. 46., jenes gegen die Philister vgl. V. 20. aber Cp. 47.; diesem reiht sich bei dem Alexandriner (Cp. 29, 8—22. hebr. 49, 7—22.) die nach V. 21. zu erwartende Weissagung gegen Edom an; die gegen Moab V. 21. enthält Cp. 48.; daran schließt sich wie hier V. 21. so Cp. 49, 1—6. die Weissagung gegen die Ammoniter; V. 22. läßt dann in dieser Sammlung ein solches erwarten gegen „die Könige von Tyrus und die Könige von Zidon und die Könige des Gestades an der Seite des Meeres" (sinnlos übersetzt man die Worte האי אשר בעבר הים „die Inseln jenseits (?!) des Meeres;" האי sind auch nicht Inseln, das wäre האיים; der Singular bedeutet immer die phönizische und philistäische Küste; zudem konnte Jeremia gewiß nicht denken, daß Nebucadnezar einen Seezug gegen die Inseln unternehmen würde; (vgl. übrigens die Parallele Jes. 8, 23.) und doch finden wir ein solches gegen die phönizischen „Königreiche"

(vgl. Jes. 23, 11.) nirgends anders als bei Jes. 23. — Die Weissagung ferner gegen die, V. 23. 24. bis zu Anfang von V. 25. genannten arabischen Völkerschaften enthält Cp. 49, 28—33. vgl. V. 32.; sodann am Schlusse finden wir vorbemerkt eine Weissagung gegen Elam und das damals mit ihm vereinigte Medien, welche auch in der Baruchschen Sammlung die letzte war 49, 34 ff. *). Außerdem bleibt uns hier V. 20. Cp. 25. nur noch übrig Uz, und dafür in der Sammlung der Orakel gegen auswärtige Völker 49, 23—27. ein Orakel gegen Damask und andere aramäische Staaten; dieß weiset nun schon auf Identität hin, und da עוץ (wohl zu unterscheiden von einem gleichnamigen arabischen, und hier auch davon unterschieden vgl. V. 23. 24.) eine aramäische Landschaft ist (vgl. Gen. 10, 23. Tob.

---

*) Die Ueberschrift versetzt freilich dieses Orakel in den Anfang der Regierung des Zedekia; diese ist aber erst später hinzugefügt, wie z. B. schon die nachexilische Form מלכות verräth, welche bei Jeremia nur noch in der Glosse des masorethischen Textes 10, 7. sich findet. Ueber ihre Entstehung siehe meine Schrift über den Text des Jeremia §. 16. Sie wurde aus Versehen aus Cp. 27, 1., welches mit den beiden folgenden Capiteln diesem Schlußorakel der Baruchschen Sammlung angehängt war, am Ende von Cp. 49. geschrieben, wo sie im alexandrinischen Texte noch steht; dann mit der jetzigen Umänderung im masorethischen Texte zu Anfang gestellt, und die 27, 1. mangelnde Ueberschrift wurde durch eine andere, bekanntlich falsche, aus Cp. 26, 1. ersetzt, welche noch im griechischen Text fehlt.

1, 1. mit 3, 17. und Gen. 11, 28.) und jetzt noch ein Thal bei Damask غوطة heißt (über die Verwechselung von ע und ט vgl. Fürst Lehrgebäude der aramäischen Idiome §. 39. S. 38.), so hat es kein weiteres Bedenken, daß unter dieser aramäischen Landschaft jene Staaten einbegriffen sind, gegen welche das Orakel 49, 23 ff. gerichtet ist, was sich noch weiter durch den Umstand empfiehlt, daß gleich nach den Aegyptiern, welche damals bei Carchemisch eben geschlagen waren, diese aramäische Gegend aufgeführt wird, weil sie zuerst von den Chaldäern unterworfen wurde. — Diese Analogien also, und der einleitende Charakter des 25. Capitels lehren, daß Jeremia nur solche Völker hier namentlich aufgeführt habe, gegen welche er darauf besondere Weissagungen gerichtet hat, daß er mithin auch ein Orakel gegen Tyrus und die Zidonier geschrieben habe. — Man könnte dasselbe auch in dieser Weise erschließen: Jeremia hat im vierten Jahre des Jojakim gegen alle andern Völker, gegen welche die chaldäische Heeresmacht damals im Aufbruch war, Weissagungen ausgesprochen, sogar gegen minder bedeutende (vgl. Jer. 48. 49.); es läßt sich also, daß er an Tyrus und Zidon ebenfalls ein Orakel gerichtet, noch um so eher von ihm erwarten, weil diese gerade das Schlimmste zu befürchten hatten, denn sie vorzüglich standen mit Feinden der Chaldäer, den Aegyptiern in freundschaftlichen Verhältnissen (Jes. 23, 2. 5. Diodor. I. 66. Jer. 47, 4.), hatten zum Zuge gegen die Chaldäer Miethstruppen gestellt (vgl. Jer. 46, 9. mit Ezech. 27, 10.), und der Reichthum der phönizischen Städte mußte die Raubsucht des Feindes (vgl. Hab.

2, 9 ff.) mehr anlocken, als die übrigen ärmern Staaten von Syrien und Palästina.

Ein dritter Grund gibt zugleich Aufklärung darüber, welchen Platz dieses Orakel gegen Tyrus in der Reihe der Weissagungen gegen die auswärtigen Völker eingenommen habe. Die Hauptbeweisstelle ist 47, 4., wo es von den Philistern heißt: Schrecken werde sie ergreifen, „ob des Tages, der da kommt, um zu verheeren ganz Philistäa, um auszurotten für Tyrus und Zidon jeglichen übrigen Helfer, denn verheeren wird Jehova den übrigen Theil des Gestades, שאריח אי, wie ich mit dem Alexandriner lese, worüber gleich weiter das Nähere. Hier wird deutlich ein Orakel gegen Tyrus und die Zidonier vorausgesetzt, denn zuvörderst heißt es: „Verwüstung soll das philistäische Gebiet treffen, damit Tyrus und Zidon ihren letzten, noch übrigen Beistand verlieren," und sonderbar wäre es doch, wenn der Prophet das, was ihm als Nebensache, nur als Zweck zum völligen Untergang von Tyrus und Zidon erscheint, nämlich die Verheerung der philistäischen Städte, in einem Orakel ausgeführt hätte, ohne nur im Vorhergehenden, d. h. nach dem Orakel über Aegypten und vor dem über Philistäa, mit einem Worte von einem Strafgerichte über die phönizischen Städte geredet haben. Zweitens fordert der Ausdruck: auch die übrigen Helfer der Zidonier, nämlich die Philister, sollen ausgerottet werden, daß von Bestrafung der andern schon die Rede gewesen sey, sowie er ebenfalls ein vorhergegangenes Strafgericht über Tyrus mindestens an-

deutet. Welches sind aber die andern Helfer außer den Philistern? Nach den Zeitverhältnissen sowohl als nach dem Schlusse von Cp. 46, nämlich V. 25., — den die folgenden Verse sind spätern Ursprungs, (vgl. a. a. O. §. 13. u. 17) — keine andern als die Aegypter. Hier heißt es nämlich: Jehova werde Pharao bestrafen und die auf ihn vertrauen; unter diesen konnte sich der Prophet nur, oder doch nur vor Andern, die Phönizier denken, denn sie hatten, wie bereits bemerkt, den meisten Grund, vor der chaldäischen Macht zu fürchten; und somit treten denn alle drei Orakel in einen engen, von dem Propheten selbst bezweckten Zusammenhang: vorangeht das Strafgericht über die Aegypter, „auf welche die Phönizier ihr Vertrauen setzen" 46, 25., ihm folgte, nach diesem Uebergange, die Bestrafung der Tyrier und Zidonier, „welche da beben bei der Kunde über Aegypten" Jes. 23, 5., und daran reihte sich die Weissagung über den Untergang der den Phöniziern noch „übrigen Helfer" Jer. 47, 4. — Drittens erheischt der Ausdruck: Jehova werde den noch übrigen Theil der Meeresküste verheeren, mit strenger Nothwendigkeit, entweder daß damals auch der andere Theil der Küste, d. i. das phönizische Gebiet, verheeret war, oder, weil dieses nicht stattgefunden hatte, daß solches im Vorhergehenden von dem Propheten behauptet war, d. h. daß dem Orakel über die Verheerung der philistäischen Küste ein ähnliches über die der phönizischen vorangeschickt war. Dieser letzte Grund stützt sich auf den jetzt zu gebenden Beweis von der Richtigkeit der Lesart des alexandrinischen

Textes, in dem die Stelle also wiedergegeben ist: ἐξολοθρεύσει κύριος τοὺς καταλοίπους τῶν νήσων, d. i. mit Auslassung der in Parenthese stehenden Glossen des masorethischen Textes: שדד יהוה את [פלשתים] שארית אי. [כפתור] Welche hier die richtige Lesart sey, kann gar nicht zweifelhaft seyn, denn abgesehen von der durchgängig mindern Autorität des masorethischen Textes des Jeremia bei den Zusätzen, so rechtfertigt sich hier die Lesart der alexandrinischen Recension hinlänglich durch innere Gründe. Der Glossator des hebräischen Textes hat nämlich hier, wie nicht selten anderswo, die glossirte Stelle gar nicht verstanden: er faßte אי in seiner gewöhnlichen Bedeutung Insel, wie auch der Alexandriner, und änderte nun, weil bei dieser Auffassung an eine andere Insel als Caphtor oder Creta nicht wohl zu denken war, vgl. Deut. 2, 23. Die Stelle also; verheeren wird Jehova die Philister die Ueberbleibsel der Insel Caphtor, ein Glossem, dessen Falschheit in die Augen springt, denn nach dem constanten Sprachgebrauch von שארית פלשתים, שארית אדום u. a. kann שארית אי כפתור gar nichts anders bedeuten, als die im Kriege übriggebliebenen Bewohner der Insel Creta; daß aber die Philister so genannt werden, ist ebenso unmöglich, als z. B. die Hebräer unter שארית ארם zu begreifen; der Glossator selbst kannte diesen Sprachgebrauch recht wohl, denn da unter den Worten: „Jehova wird verwüsten den Ueberrest der Insel Caphtor," nur die Creter gemeint seyn können, so setzte er, damit

der Ausdruck weniger befremde, noch פלשתים vor: Jehova wird verwüsten die Philister, den Ueberrest der Insel Caphtor. (Vgl. übrigens meine Schrift über Jeremia §. 12. 13.)

So glaube ich denn meine Ansicht von dem Verfasser dieser Weissagung schon zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit gebracht zu haben; denn wer wird sich nun noch zur Annahme einer Reihe der sonderbarsten Zufälle verstehen, daß z. B. Jeremias Orakel verloren gegangen seyn könne — gewiß aus einem uns unbegreiflichen Grunde; denn einen Zufall können wir hier nicht annehmen, da ja alle übrigen Orakel, in deren Mitte sich das unserige befand, erhalten sind; es kann nur mit Absicht ausgelassen seyn, und als solche kann wieder keine andere gedacht werden, als daß dieses Stück schon anderswo im Kanon seine Stelle hatte. Oder wer möchte es noch wahrscheinlich finden, daß in derselben Zeit, aus der wir doch von einem andern Propheten, welcher schriftliche Weissagungen hinterlassen hätte, nichts wissen, in demselben Jahre, bei derselben Veranlassung noch ein zweites Orakel desselben Inhalts niedergeschrieben worden sey! — Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich aber zur vollen Gewißheit — wenn anders Gewißheit im Gebiete der Kritik erreicht werden kann — sobald wir den Inhalt der Weissagung bei Jesajah mit denen des Jeremia gegen die übrigen Völker, sowie den Sprachgebrauch und die Redeweise unsers Stückes mit dem jeremianischen in nähere Vergleichung bringen.

Der allgemeine Inhalt der Weissagung bei Je-

sajah ist: Tyrus werde verwüstet werden von den Chaldäern auf siebenzig Jahre, nachher aber wieder aufblühen. Denselben Inhalt erwarten wir auch bei dem Orakel des Jeremia über Tyrus in der Sammlung der Weissagungen gegen auswärtige Völker, denn es ist dieses nur eine weitere Ausführung und Anwendung der vorgehabten Einleitung, nämlich von Jer. 25, 9. 11., wonach die Völkerschaften Palästinas und der Umgegend auf siebenzig Jahre den Chaldäern verknechtet und ihre Länder verwüstet werden, dann aber wieder zu dem frühern Zustande gelangen sollen. Derselbe Inhalt wiederholt sich in den folgenden Orakeln: Aegypten wird wüste liegen, darnach, nämlich nach den siebenzig Jahren, wieder bewohnt werden; die Moabiter, Ammoniter, Elamiter werden in Knechtschaft gerathen, darnach aber wird Jehova ihre Knechtschaft abwenden, vgl. 48, 47. 49, 6. 39. — Auch die Art der Ausführung dieses Thema's ist bei allen Weissagungen dieser Sammlungen die nämliche. Verderben bricht aus über alle Völker der Erde Jer. 25, 16 ff.; heulet darob und wehklaget; vgl. Jes. 23, 1. 14. 6. mit Jer. 25, 33. 36. — 46, 12. — 47, 2. — 48, 3. 19. 39. — 49, 3. — 49, 21. — denn flüchtet nur, vgl. Jes. 25, 6. 8. 12. mit Jer. 46, 16. 19. — 47, 3. — 48, 6. 17. 19. — 49, 5. — 49, 8. — 49, 25. — 49, 30. — 49, 27. — ihr entkommet doch nicht! vgl. Jes. 23, 12. mit Jer. 25, 35. — 46, 5. 6. — 48, 8. 9. — 49, 3. — 49, 16. 22. — 49, 24. 26. — 49, 37. — Ein nicht minder befriedigendes Resultat liefert der Beweis aus der Uebereinstimmung unserer Weissagung hinsichtlich ihres Sprach-

gebrauchs und der Ausdrucksweise mit denen des Jeremia, namentlich mit jenen, von welches dieses Stück ehemals einen Theil ausmachte, den gleichzeitigen Orakeln gegen die Völker. Der Eingang 23, 1., das Wehklagen über die schon verwüstete Tyrus, ist derselbe wie in dem Orakel gegen Moab Jeremia 48, 1., und die Verbindung הילילו .. כי שדד „Heulet .. daß verwüstet ist .., findet sich außerdem auch 48, 20. 49, 3. 25, 36. vgl. 34. und die oben citirten Stellen; die andern: erröthen, erschrecken, heulend die Flucht ergreifen Jes. 23, 4. 5. 6., ebenso Jer. 48, 20. 39. 49, 23. 24. — Jehova, welcher Jer. 47, 7. das Schwert gegen Askalon entbietet, יהוה צוה, יהוה צוה אל־אשקלון entbietet hier gegen Canaan: אל־כנען Jes. 23, 11. — Hier Jes. 23, 8. 9. steht in Form einer Frage und Antwort, Jehova sey es, welcher Verderben sinne über Tyrus, und Jer. 49, 20. vgl. 19. steht dieselbe Antwort auf eine ähnliche Frage, wie denn überhaupt Jeremia solche Redeweise liebt. — Bei der Kunde des Falls von Tyrus kreisen die Phönizier Jer. 23, 5., zu vergl. mit Jer. 6, 24. 49, 23. — Andere Verwandtschaften in Sprache und Ausdrucksweise bieten sich eine ganze Menge: zwei Mal findet sich ein ganzer Satz, welcher jedesmal eine dem Jeremia eigenthümliche Idee ausdrückt, in unsern Orakel ziemlich wörtlich wieder, nämlich außer der Weissagung von den siebenzig Jahren Jes. 23, 15. vgl. Jer. 25, 12. 29, 10., noch Jes. 23, 18.: קדש ליהוה לא יאצר ולא יחסן wofür Jer. 31, 40,: קדש לוהוה לא ינתש ולא יהרס,

— Die Verbindung: בתולת בת צדון Jes. 23, 12. ist fast nur dem Jeremia eigen 46, 11. 14, 17. Thr. 1, 15. 2, 13. vgl. Jer. 18, 13. 31, 4. — Was Jes. 23, 3. von Tyrus gesagt wird, daß es במים רבים wohne steht ebenso von Babel Jeremia 51, 13. — Der Ausdruck: Zieht nach den Inseln der Chittäer Jeremia 2, 10. findet sich auch hier Jes. 23, 12. — Den Vergleich einer ungebunden umherschweifenden Menschenmasse mit dem über seine Ufer getretenen Nil Jes. 23, 10., kennt desgleichen nur Jeremia, so wie vor allen Propheten Jeremia allein nur den Namen des Nil שיחר Jes. 23. 3. noch gebraucht 2, 18. (außerdem noch Jos. 13, 3. und I. Chr. 13, 5. vorkommend), vgl. dagegen Jes. 19, 5. 6. 7. 8. — Die Frage der Verwunderung über das zerstörte Tyrus: „Ist dieß die jubelnde Stadt?" V. 7. steht in ähnlicher Weise von dem zerstörten Jerusalem Thr. 2, 15. vgl. Jer. 6, 6,; und daß die Tyrier nach Zerstörung ihrer Stadt keine Ruhestatt finden werden Jes. 23, 12. לא יכוח לך, wiederholt sich ebenso von den vertriebenen Bewohnern des zerstörten Jerusalems Thr. 5, 5. לא הוכח לנו oder 1, 5.: לא מצא מנוח vgl. Jer. 25, 35.

So treten also den äußern Gründen die in der Weissagung selbst enthaltenen hinzu, und ich glaube nun die Aufgabe dieser Abhandlung hinlänglich gelöst zu haben. — Der Grund übrigens, dieses Orakel in Jeremia auszulassen, war, daß es schon in einer Sammlung ver-

schiedener Orakel, welche in das Buch Jesajah aufgenommen waren, und durch gemeinsame Ueberschrift sich auszeichnen, nämlich Jes. 13—23., sich vorfand. Diese Sammlung muß sehr früh angelegt seyn, weil der Text dieses Capitels noch nicht die Spuren von einer Recension an sich trägt, welche bald nach dem Exile von den Weissagungen des Jeremia veranstaltet worden, und von denen der uralte Text der LXX. im Jeremia noch größtentheils freigeblieben ist.

D. F. C. Movers.

II.

Recensionen.

Geschichte des christlichen Eherechts von D. E. v. Moy, ordentl. öffentlichen Professor der Rechte zu Würzburg. Erster Theil. Auch unter dem besondern Titel: Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Großen nach den Quellen dargestellt von ꝛc. Regensburg 1833, in Verlag von Friedr. Pustet. 398 und VIII S. 8. *).

Herrn v. Moy's frühere Schrift „von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich

---

*) Die Anzeige dieses ausgezeichneten Werks in der Quartalschrift hat sich etwas verspätet, theils weil ein verstorbener Mitarbeiter sogleich nach dem Erscheinen desselben die Zusage für eine Anzeige gegeben, dieses Versprechen aber nicht gelöst hatte, theils weil der Unterzeichnete durch viele anderweitige Geschichte nach dem Tode des erwähnten Mitarbeiters

dieses Punctes ihrer Disciplin" (Landshut 1830) ist den Lesern der Q. Sch. aus der Anzeige durch den Unterzeichneten im Jahrg. 1830. S. 714 ff., und wir hoffen und wünschen, auch aus eigner Lectüre, bekannt. Wenn dort der geistreiche Verfasser seine Aufgabe mehr auf dem Wege der Speculation zu lösen versucht hat, so zeigt er sich in dieser neuen Schrift auf dem Felde der Gelehrsamkeit, auf welchem er zugleich ausgezeichnete Proben von Scharfsinn in Ausgleichung entgegenstehender und Vereinigung scheinbar widerstreitender Quellenzeugnisse ablegt. Unsere Literatur besitzt in der That kein ähnliches Werk, in welchem mit solcher Vollständigkeit und Gründlichkeit auf dem Wege historischer Forschung die Entwicklung des persönlichen Eherechts in der Kirche und eine fortgesetzte Zusammenstellung und Vergleichung mit den bürgerlichen Gesetzen gegeben wäre. Reicht freilich der vorliegende erste Theil nur bis auf Carls des Großen Zeit, so bildet er doch zugleich ein selbstständiges Ganze, und umfaßt die interessantesten Perioden des christlichen Eherechts. Gleichwohl hoffen wir mit Bestimmtheit auf die Erfüllung des Versprechens, in einem zweiten Theile die Aufgabe bis auf die neuesten Zeiten durchzuführen.

Mit vollem Rechte konnte der Verfasser im Vorworte sagen, er habe dem Werke die Einrichtung gegeben, nach

---

abgehalten war, die Anzeige zu übernehmen. Wir können es aber nicht über uns gewinnen, unsere Leser nicht auf diese Geschichte des Eherechts aufmerksam zu machen, und wollen uns daher lieber spät als gar nicht einem so angenehmen Geschäfte unterziehen.

der es in seinen Resultaten am leichtesten zu überblicken, von Gelehrten, Geistlichen und Geschäftsmännern, die sich in dem Fache umzusehen haben, am bequemsten zu benützen seyn dürfte. Möchten auch die weltlichen Gesetzgeber unserer Zeit das Werk nicht unbeachtet lassen, damit sie „nachzudenken veranlaßt werden über die Bedeutung der kirchlichen Einrichtung, an welche mit dem Heile der Familien der Segen aller folgenden Geschlechter geknüpft ist, so wie über die schwere Verantwortung, die auf den Inhabern der weltlichen Gewalt ruht, welche, je nach ihrem Verhalten zur Kirche, diesen Segen ihren Völkern bewahren oder zertreten.“ Der Plan des Werks ist aus der Uebersicht des Inhalts zu erkennen. Die Geschichte des Eherechts bis auf Carl dne Großen ist vom Verfasser in zwei Perioden getheilt, welche sich bei Constantin scheiden. Die erste Periode zerfällt nach einer Einleitung in fünf Capitel, welche von der Unauflöslichkeit der Ehe, den vernichtenden Ehehindernissen, der Eingehung der Ehe (dabei von Verlöbnissen und aufschiebenden Ehehindernissen), von der Disciplin in Ansehung der Ehe (namentlich auch von Scheidung und zweiter Ehe), und endlich von den Lehren der Häretiker über die Ehe handeln. Die zweite Periode hat nach einer Einleitung zwei Abschnitte, wovon der erste der Entwicklung des christlichen Eherechts im Römerreiche, der zweite der Geschichte desselben in den germanischen Reichen gewidmet ist. Die sechs Capitel des ersten Abschnitts handeln von der Einführung der Ehescheidung, von der Auflösung des Ehebandes und der Wiederverehelichung nach weltlichen Gesetzen, von den vernichtenden Ehehindernissen, von der Eingehung der Ehe (Sponsalien und

aufschiebenden Ehehindernissen), von der kirchlichen Disciplin in Ansehung des ehelichen Lebens, der Scheidung und der zweiten Ehe, und endlich von den Häresieen in Betreff der Ehe und den Schriften über dieselbe. Der zweite Abschnitt gibt nach einer Einleitung in Capitel I. die Schicksale der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in den germanischen Staaten, in Capitel II. die Geschichte der trennenden Ehehindernisse, in Capitel III. eine Darstellung der Eingehungsarten der Ehe (dabei Sponsalien und aufschiebende Ehehindernisse), und in Capitel IV. die kirchliche Disciplin in Ansehung des ehelichen Lebens, der Scheidung und zweiten Ehe. — In einem Anhange gibt der Verfasser die deutsche Uebersetzung mehrerer im Texte und in den Noten vorkommender griechischer Stellen. Daß sich derselbe bei diesem Plane nicht ängstlich an einen formellen Schematismus gebunden hat, ergibt schon diese Uebersicht. Dagegen hat die ganze Darstellung bei aller Mannichfaltigkeit eine innere organische Einheit. Zuweilen nur könnte es scheinen, als ob durch Bemerkungen, die eigentlich einer spätern Periode angehören, dem Entwicklungsgange der Geschichte vorgegriffen worden wäre; allein es war, wie der Verfasser selbst S. 90 geltend macht, für seine Darstellung von hoher Wichtigkeit, in der ersten Periode die Keime und die Grundlage dessen, was später sich ergeben hat, nachzuweisen.

Die überall wiederkehrende Basis des ganzen Eherechts ist dem Verfasser mit allem Recht die Unauflöslichkeit der Ehe; mit ihr beginnt er sein Werk und die einzelnen Abtheilungen, und mit ihr schließt er das Ganze und im Einzelnen. Wie sehr der Verfasser von der Nothwendigkeit

des untrennbaren Ehebandes durchdrungen ist, hat er schon in seiner frühern Schrift auf eine eben so offene als ansprechende Weise dargelegt. Hier aber handelte es sich nicht um die philosophische Begründung jener Unauflöslichkeit, sondern um die Nachweisung ihrer positiven Anerkennung durch die Kirche von Anfang an. Diese Nachweisung ist dem gelehrten Verfasser denn auch vollständig gelungen, und mit allem Fug kann er sich im Vorwort selbst das Zeugniß geben, daß er nirgend dem Leser die eigene Prüfung habe erschweren oder verleiden, Dichtung für Wahrheit habe geben wollen; wir bekräftigen dieses Zeugniß aus voller Ueberzeugung, und würden mit dem Verfasser Denjenigen, der ihm das Gegentheil vorwerfen wollte, der Befangenheit und Lieblosigkeit zeihen. Alle Sätze und Behauptungen sind mit den Quellen belegt, welche sich größtentheils wörtlich mitgetheilt finden, und nicht leicht möchte dem Verfasser ein irgend entscheidendes Zeugniß, sey es ein weltliches oder kirchliches Gesetz, sey es eine Urkunde für die Tradition der Kirche entgangen seyn. Dabei zeichnet sich das Werk durch eine, leider seltene, Gewissenhaftigkeit aus, in Folge welcher der Verfasser keine Schwierigkeit umgeht, nichts verschleiert oder verringert, sondern nur durch ausführlichere Darlegung des Zusammenhangs, oft auf überraschend scharfsinnige Weise, das scheinbar Widerstreitende vereinigt, oder wo dieß nicht thunlich war, die Möglichkeit des Widerstreits und seine Ursachen wenigstens erklärt. Indem wir nun auf den Inhalt des Werks näher eingehen, wählen wir, während nach der gegebenen Uebersicht der Verfasser die synchronistische Methode befolgt

hat, da es uns um die Resultate zu thun ist, die chronologische Methode.

Die Unauflöslichkeit der Ehe leitet der Verfasser schon aus deren Begriff ab, indem er das consortium omnis vitae nicht bloß auf den Umfang, sondern auch auf die Dauer der Ehe bezieht. Diese Gemeinschaft des ganzen Lebens hat das Gesetz des Christenthums nach dem Verfasser wieder hergestellt, und als „die ursprüngliche Grundlage des ganzen ehelichen Verhältnisses und aller Bestimmungen darüber mit absoluter Entschiedenheit geltend" gemacht „Mann und Weib sind ein Fleisch. Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen! Wer sein Weib entläßt und eine andere heirathet, der bricht die Ehe. Das Weib scheide sich nicht von seinem Manne; wenn es geschieden ist, bleibe es ehelos oder versöhne sich mit seinem Manne und der Mann entlasse sein Weib nicht." Daß diese Schriftstellen die ersten Christen zu der Ansicht führten, auch die bloße Gemeinschaft des ehelichen Lebens dürfe nicht aufgehoben werden, es sey denn im Falle eines Ehebruchs, darüber verweist der Verfasser als auf die ältesten Zeugnisse auf Hermas, Justin, Tertullian und Irenäus, auf Clemens von Alexandrien, Cyprian, Origenes, Lactantius, Theophilus und Minutius Felix, endlich auf die Schlüsse der Concilien von Elvira und Arles. Daß er auf eine Widerlegung entgegenstehender neuerer Ansichten nicht eingegangen ist, rechtfertigt sich vollkommen, da aus denselben allein ein eigenes Buch erwachsen wäre. Aber diese Widerlegung liegt schon in der Art und Weise, wie

der Verfasser theils im Text, theils in den Noten jene Zeugnisse exegetisch behandelt hat. Sehr ausführlich ist er besonders über Tertullians oft mißverstandene Stelle in dem Werke gegen Marcion (lib. IV. c. 34.), und Origenes (in Math.). Das Resultat dieser Untersuchungen geht dahin, daß unzweifelhaft in der ersten Periode die Scheidung nur wegen Ehebruchs oder des dem Ehebruch gleich geachteten Abfalls vom Glauben gestattet, die Wiederverehelichung aber auf keinen Fall anders, als nach dem Tode des ersten Gatten erlaubt war. Von der Zeit an, in welcher die christliche Religion die Staatsreligion des römischen Reichs wurde, kamen freilich diese Grundsätze in Collision mit den laxen Grundsätzen des weltlichen Rechts. Nach diesen war es erlaubt, nicht bloß durch wechselseitige Uebereinkunft (communi consensu divortium) die Ehe aufzuheben, sondern auch einseitige Trennung fand statt, sey es, daß der verlassene Theil Veranlassung gegeben hatte (ex offensa divortium), sey es, daß er sich nur nicht beschweren konnte (bona gratia divortium); ja selbst wo alle Gründe fehlten, konnte man sich einseitig scheiden, wenn man an seinem Vermögen Opfer bringen wollte*). Begreiflich wirkte diese nach heidnischen Gesetzen stattfindende Scheidungsfreiheit nachtheilig auf die Christen ein, und manche unter denselben

*) Wir bemerken nur gelegentlich (denn natürlich kann darauf hier, wo es sich nicht um das römische Eherecht und dessen Terminologieen handelt, kein Gewicht gelegt werden), daß der Verfasser S. 125 das bona gratia divortium mit dem communi consensu divortium zu verwechseln scheint.

mochten, gestützt auf ihr gesetzliches Recht, der reinen Disciplin ihrer Kirche Hohn sprechen. Wie nun zwar die Väter Alles anwendeten, um den Volke deutlich zu machen, daß es nicht nach diesen heidnischen Gesetzen verfahren dürfe, wie selbst die kaiserliche Gesetzgebung zu größerer Strenge einzuleiten versuchte, wie aber dennoch besonders in Folge der einseitigen Auffassung des adulterium im Alterthum, welches man nicht auf den Mann, sondern nur auf die Frau bezog, die Scheidungen in der Kirche häufiger und selbst von Kirchenvorstehern geduldet wurden, dieß erzählt der Verfasser mit Anführung der einschlagenden Quellen ausführlich im ersten und zweiten Kapitel der zweiten Periode S. 120 ff.; er führt aber auch aus, wie dennoch die kirchliche Ansicht immer strenger blieb als das weltliche Gesetz und eine Wiederverehelichung nur mißbräuchlich gestatter wurde, wenn die Frau die Ehe brach, oder widerrechtlich vom Manne sich entfernte. Doch fand diese Zerrüttung der Disciplin nur im Orient statt; im Occident war man von der Strenge der kirchlichen Ansicht nicht abgewichen. Der Verfasser gibt hiefür, S. 271 ff., die Gründe und Belege an. Für Spa- und Gallien liegen jene insbesondere in den Concilienschlüssen von Elvira und Arles; in Afrika wirkte die Auctorität des heil. Augustin, in Italien die Päbste. Daß insbeson- Innocenz I., dem man dieselbe wegen c. 2. cs. 34. qu. 1. 2. angemuthet hat, von der Ansicht, nach dem divortium könnten die Geschiedenen wieder heirathen, weit entfernt war, hat der Verfasser aus andern Briefen nachgewiesen; umsomehr muß man in der angeführten Stelle: „conventumque secundae mulieris, priore superstite, nec divortio

ejecta, nullo pacto posse esse legitimum," das nec mit nequidem erklären, und mit dem Verfasser Note 462. die bezeichneten Worte so übersetzen, daß die Ehe bei Lebzeiten der ersten Frau nicht gültig sey, auch dann nicht, wenn diese durch ein wirkliches divortium geschieden wäre. Ebenso erklärt der Verfasser S. 213 den c. 2. cs. 31. qu. 1. mit Beiziehung der Originalstelle des heil. Augustinus auf die einzig richtige Weise dahin, daß in demselben nicht die Gestattung der Ehe zwischen Ehebrechern liegt, sondern nur der unzweifelhafte Satz, daß die zweite Ehe eines Geschiedenen, während der andere Theil noch lebt, adulterium ist und erst nach dessen Tod Ehe wird. Denn nach dem ganzen Zusammenhange liegt nichts anders in den Worten: „Denique mortuo viro cum quo verum connubium fuit, fieri potest conjugium cum quo praecessit adulterium."

Aber auch im Occident ergab sich eine Veränderung der bisherigen strengen Disciplin mit dem Eindringen der germanischen Völker, und weder die Concilien noch die Bischöfe konnten oder mochten sich dem einreißenden Verderben kräftig entgegenstellen (S. 278 ff.). Erst von dem Augenblicke an, wo die Päbste in die Lenkung und Erziehung der abendländischen Völker wirksam eingreifen konnten, nehmen die Dinge wieder schnell eine bessere Wendung. Der Verfasser führt hiefür als Zeugnisse die Schreiben der Päbste Zacharias von 747 und Stephan II. von 754 an, und zeigt aus den Capitularien der gleich folgenden Zeit, wie Carl der Große die Bestrebungen der Päbste unterstützte. Dabei berichtigt er die gewöhnlichen Ansichten über mehrere Zeugnisse aus jener Zeit, aus welchen die Gegner der Unauflös-

lichkeit der Ehe Folgerungen für ihre Meinung zu machen pflegen. Dieß ist namentlich der Fall mit Capit. Lib. V. c. 21., wo es heißt: „Si quis homo habens mulierem legitimam, si frater ejus adulteravit cum ea, ille frater vel illa foemina qui adulterium perpetrarunt, interim quod vivunt, nunquam habeant amplius conjugium. Ille vero cujus uxor fuit, si vult, potestatem habet, uxorem accipere.“ Durch Vergleichung mit Lib. VII. c. 381. gewinnt der Verf. das Resultat, daß diese Erlaubniß, sich wieder zu verheirathen, dem unschuldigen Manne nur für den Fall gegeben sey, wenn er die schuldige Frau überlebt hatte. Wenn man demungeachtet, auf die Auctorität eines von Anton Augustin herausgegebenen sogenannten Poenitentiale romanum hin, die Ansicht der Päbste selbst, oder vielmehr die Beständigkeit der römischen Tradition über die Unauflöslichkeit der Ehe in Frage stellte, weil darin die Stelle vorkommt: „Si autem uxor tua hoc probare potuerit, quod tua culpa et jussu se renuente et luctante adulterata sit, si se continere non potest, nubat cui voluerit, tantum in Domino,“ so weist auch hier der Verfasser (Note 489.) wie bei der vorigen Stelle die Nothwendigkeit nach, diese Erlaubniß nur als Bedingungsweise gegeben zu verstehen, unter der Bedingung nämlich, daß sie den schuldigen Manne überlebe. Zugleich aber verdanken wir demselben eine sehr gründliche Nachweisung darüber, daß der Name Poenitentiale romanum nicht zu der Meinung berechtige, als sey dieß Werk je in der römischen Kirche im officiellen Gebrauche, oder mit Auctorität bekleidet gewesen. — Wie sich in England und Deutschland all-

mälig die reine Disciplin hinsichtlich der Ehetrennung geltend machte, thut der Verfasser von S. 297 an sehr anschaulich dar. Die beweisenden Zeugnisse sind hier für Britanien vorzüglich eines Theils die alten Volksgesetze, andern Theils die Pönitentialbücher und übrigen Werke Theodors von Canterbury, Beda's, Eggberts, und endlich das Concil zu Heruford, für Irland eine aus dem siebenten Jahrhundert herrührende Kanonensammlung *), für Deutschland die päbstlichen Briefe jener Zeit. Unter diesen hat Ep. IV. Gregors II. an Bonifacius, aus welcher in c. 18. cs. 32. qu. 7. eine, von Gratian irrthümlich Gregorn III. zugeschriebene, Stelle steht, Veranlassung gegeben, daß man behauptete, Gregor habe in Folge eines Berichts des Bonifacius über die unbändige Rohheit des Volkes in Deutschland auf die Strenge der römischen Disciplin verzichtet, und für den Fall, daß die Frau unfähig würde, die eheliche Pflicht zu leisten, dem Manne gestattet, eine andere zu nehmen. Allein der Verfasser weist S. 309 den in dieser Annahme liegenden Irrthum vollständig nach; denn es

*) Dabei berichtigt der Verfasser einen in meiner Kirchenrechtsgeschichte begangenen Irrthum. Ich habe dort S. 119 diese irländische Kanonensammlung mit einem alten Pönitentialbuch, das Mansi (XII, 49.) unter Beda's Namen herausgegeben hat, verwechselt. Hiezu hatten mich allerdings die Praemonitio von Mansi und die Note zu den canones Patricii in Wilkins Concilia magnae Britan. et Hiberniae verleitet. Allein beide Sammlungen haben nichts oder nur wenig mit einander gemein.

ist hier nicht eine infirmitas superveniens gemeint, sondern eine von Anfang an vorhandene, deren wegen die Ehe nach der Ansicht der Kirche annullirt werden kann.

Als Resultat dieser gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen dürfen wir nun mit Sicherheit die Ansicht Jener für vollkommen grundlos erklären, welche behaupten, die Unauflöslichkeit der Ehe sey wenigstens in den ersten sechs Jahrhunderten nicht anerkannt worden, eine Behauptung, die selbst katholische Gelehrte nicht gerade selten aufgestellt haben *). Die Behauptung selbst, wo sie nicht aus vorgefaßten Ansichten hervorgeht, welche in die alten Quellenzeugnisse hineininterpretiren, was ihnen beliebt, beruht auf einer isolirten Betrachtung einzelner Aeußerungen. Allein man darf die kirchliche Tradition nicht behandeln wie ein Bündel Reis, welches man in Stücke zerlegt leicht zerbricht, sondern man muß alle Quellenäußerungen in ihrem Zusammenhange auffassen, wie es unser gelehrter Verfasser gethan hat, und nur dann wird man im Stande seyn, die richtige Ansicht zu gewinnen.

Die zweite große in dem vorliegenden Werke behandelte Lehre ist die Geschichte der Ehehindernisse, und insofern die Unauflöslichkeit der Ehe das wichtigste und durchgreifendste Ehehinderniß, das impedimentum ligaminis bildet, konnte auch in dieser Beziehung die schon besprochene Materie die Grundlage für des Verfassers Untersuchungen bilden. Sehr wichtig für die Erkenntniß der kirchlichen Ehegesetzgebung ist in unserm Werke der Paragraph, in welchem H. v. Möy

*) Vgl. z. B. Q.Sch. Jahrg. 1821. S. 26.

seine Ansicht über den Grund der Ehehindernisse überhaupt ausspricht (S. 46—51), und da der Beruf der Kirche gerade rücksichtlich der Aufstellung solcher Hindernisse auch jetzt wieder so häufig in Abrede gestellt wird, so wollen wir die Ansicht des Verfassers unsern Lesern mittheilen. Nachdem er davon ausgegangen, wie die Heiden in der Ehe nichts als die natürliche Geschlechtsverbindung gesehen, und wo diese nach der Absicht des Mannes von bestimmten bürgerlichen Wirkungen begleitet gewesen, dieselben eine Ehe erkannt hätten, wie aber jene bürgerlichen Wirkungen ihrer Natur nach etwas seyen, was die Gesetze ertheilen und verweigern könnten (z. B. daß die römische Ehefrau an dem Stande und Range des Mannes Antheil nahm und die Kinder dem Vater folgten), und wie sobald sie dieselben verweigerten, in der That keine Ehe vorhanden gewesen, vielmehr nur die natürliche Geschlechtsverbindung übrig geblieben sey, und wie die höhern Gesetze der Natur, die in der Sitte nur vermöge einer dunkeln und schwankenden Anerkennung ihrer Bedeutung sich geltend machen können, auf die Gesetzgebung in dieser Beziehung keinen Einfluß geübt hätten, fährt er fort: „Den Christen erschien die Ehe in ganz anderem Lichte. Die Geschlechtsgemeinschaft, die der Ehe zum Grunde liegt, war an und für sich betrachtet in ihren Augen eine Verunreinigung und als solche sündhaft. So wie die Scheu vor dieser Verunreinigung aus religiösen Vorstellungen entsprang, so konnte sie auch nur durch religiöse Gründe gehoben werden, und nur eine höhere, tief erfaßte Weihe der Ehe konnte die davon unzertrennliche Entweihung der Individuen, die sie eingingen, aufheben und heilen. Diese

Weihe erhielt die Ehe durch den Glauben, daß in ihr die Liebe Christi zu seiner Kirche lebendig und wirksam sich darstelle, daß durch sie diese Liebe Christi, von den Gatten auf die Kinder ausströmend, das Menschengeschlecht in seiner Wurzel heile und heilige, wodurch die Ehe eines der ersten Glieder in der Kette der großen Vermittelung und eines der größten Sacramente des neuen Bundes wurde. So wie man überhaupt die Ehe nur als ein legitimes Verhältniß denken, legitim aber in keiner Gesellschaft dasjenige seyn kann, was den moralischen Gesetzen widerstreitet, so konnten auch die Christen, die so wenig außer der Religion, als wider dieselbe eine Moral kannten, einerseits keine Verbindung als Ehe anerkennen, denn diejenige, welcher dieser Stempel der höhern Weihe aufgedrückt war; andererseits konnten sie aber keiner Geschlechtsverbindung, in welcher ächt christlicher Sinn und christliche Absicht in Ansehung der Kirche sich manifestirte, die Achtung und Rücksicht versagen, die ihr als solcher gebührte, ihre bürgerlichen und weltlichen Folgen oder Wirkungen mochten übrigens seyn, welche sie wollten. Dieß hatte zur Folge, daß die weltlichen Gesetze, welche bisher größtentheils nur nach politischen Rücksichten Eheverbote aussprachen, für die Christen unter einander, außer in soweit sie die Vermögensverhältnisse berührten, beinahe alle Wirksamkeit verloren; denn die Christin die nach jenen weltlichen Gesetzen eines Christen bloße Concubine war, oder auch nur seyn konnte, stand doch vor den Augen der Kirche mit ihm in jener heiligen, unantastbaren Verbindung, die allein Ehe genannt zu werden verdient, und war daher seine wirkliche Gattin. Dagegen war nicht bloß jede zweite

und dritte Verbindung bei Lebzeiten des andern Gatten, welche die Gesetze nach ihren bürgerlichen Wirkungen Ehe nannten, in den Augen der Christen bloßer Ehebruch und verbrecherische Hurerei, sondern die Vorstellung der Christen von der hohen Weihe und Heiligkeit der Ehe einerseits, und von der aus der Geschlechtsgemeinschaft an und für sich entspringenden Verunreinigung andererseits, hatte auch die Folge, daß sie äußerst ängstlich und schwierig waren, in Beziehung auf die Umstände, unter welchen die Verbindung mit dem Vertrauen auf die Gnadenwirkungen, deren sie so sehr bedürfe und als würdige Darstellung des Geheimnisses, das sie bildlich im Leben realisiren sollte, eingegangen werden könne. Denn jede Verbindung die nicht die erforderlichen Vorbedingungen in sich vereinigte, um mit würdiger Reinheit jenes große Geheimniß der Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellen zu können, konnte auch der Gnaden nicht theilhaftig werden und dieselben nicht verbreiten, die daraus zum Heile der Menschen hervorgehen sollten. Sobald aber diese Gnade nicht die der Concupiscenz sonst anklebende Mackel aufhob und heilte, so war eben die Verbindung nur Sünde und keine Ehe*). Alle Umstände also, deren Da-

*) Vor Christo stand die Ehe bloß unter dem Gesetze der Natur, und in diesem hatten also auch die Ehehindernisse ihren Grund. Wo die Verbindung dem Naturgesetze nicht genügt, sondern widernatürlich erschien, da erkannten die Alten keine Ehe. Die christl. Ehe steht unter dem Gesetze der Gnade, das durch Christi Erlösungstod an die Stelle des Gesetzes der Natur getreten ist, dasselbe in sich aufgehoben hat. Die Ehehinder-

seyn oder Abwesenheit in die Verbindung in dieser Hinsicht einen Fehler bringen und der Gnadenwirkung hemmend entgegentreten konnten, hinderten die Ehe, so wie eine Todsünde die Gnade im Genusse des Abendmals zum Verderben verkehrt; und aus den Ansichten, die sich nach und nach in Betreff solcher, die Ehe vereitelnder Umstände ausbildeten, entwickelte sich eine umfassende Gesetzgebung, die zwar an die römischen und jüdischen Gesetze anknüpfte, aber von ganz andern Grundsätzen ausgehend, zu keiner Zeit als an dieselben gebunden erscheint."

Hiemit ist vom Verfasser auf einleuchtende Weise die heutigen Tags beinah der Kirche zum Vorwurf gemachte Nothwendigkeit einer kirchlichen Ehegesetzgebung, und insbesondere der Aufstellung trennender Ehehindernisse erklärt. Auf das Verhältniß dieser Gesetzgebung zum Staat und auf dessen Beruf in Beziehung auf das eheliche Verhältniß hatte derselbe keine Veranlassung in diesem, der geschichtlichen Entwicklung des christlichen und somit kirchlichen Eherechts gewidmeten, Werke einzugehen. Wir unsrer Seits, die wir diese Ansicht über den Beruf der Kirche zur Ehegesetzgebung vollkommen theilen, glauben deßhalb nicht dem Rechte und dem Berufe des Staats zu nahe zu treten. Denn es verträgt sich damit vollkommen die Anerkennung, daß auch der Staat, bei dem Eheinstitut auf seine Weise wesent-

---

nisse unter den Christen haben daher ihren unmittelbaren Grund in eben dem Gesetze der Gnade. Wo die Verbindung der Erlangung der Gnade hinderlich, ja ihr sogar zu widerstreben scheint, da erkennen die Christen keine Ehe.

lich betheiligt, eben in der Art, wie er betheiligt ist, die Eingehung gewisser Ehen verbieten könne, und zwar gleichfalls mit der Wirkung, daß die ungeachtet des entgegenstehenden Verbots eingegangene Ehe nichtig wird. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß so wenig die Kirche an und für sich die bürgerliche Nichtigkeit einer Ehe aussprechen kann, eben so wenig der Staat eine Verbindung für kirchlich nichtig zu erklären vermag. Denn wie die Ehe überhaupt eine doppelte Seite hat, so auch ihre Gültigkeit und Ungültigkeit. Denken wir uns nämlich vor der Hand Kirche und Staat als vollkommen geschieden — wir können dieß, weil diese Geschiedenheit in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung wirklich statt fand, und wir müssen es um so mehr, als in der neuern Zeit dieselbe in Folge bürgerlicher Gesetzgebung besonders scharf hervorgetreten ist — so erscheint die Ehe, von ihrer sacramentalischen Seite betrachtet, als ein religiös-sittliches Verhältniß, dessen Eingehung nothwendig eine kirchliche Handlung ist, die, so lange Jemand Mitglied der Kirche seyn soll, kirchlichen Normen unterliegt. Was daher die Kirche zur religiösen Würde der Ehe fordert und anordnet, ist von jedem Mitglied zu beobachten, und wer sich jenen Forderungen und Anordnungen entzieht, wird sich ebendeßhalb von der Kirche ausschließen. Auf der andern Seite ist die Ehe ein Verhältniß, welches den wesentlichsten Einfluß auf das Wohl des Staats übt. Dieser Einfluß zeigt sich theils in dem bürgerlichen Stand, den Personen in Folge einer Ehe erwerben und auf ihre Kinder fortpflanzen, theils in der großen Einwirkung auf die Vermögensverhältnisse der Unterthanen, theils in poli-

tischen und andern, privatrechtlichen, Folgen, welche die Eingehung gewisser Ehen haben kann. Deßhalb kann der Staat für die Abschließung einer Ehe Bedingungen vorschreiben, welche sich als (bürgerliche, politische, polizeiliche,) Ehehindernisse charakterisiren. Hieraus ergibt sich von selbst, daß es kirchliche und weltliche Ehehindernisse geben könne. Was aber die Bedeutung dieser zwei Classen von Hindernissen betrifft, so haben die kirchlichen die Wirkung, daß eine, ungeachtet des Daseyns derselben eingegangene, Ehe kirchlich keine Ehe ist, daß sich die Nupturienten durch wissentliche Uebertretung der Eheverbote ihrer Kirche einer Sünde schuldig machen, und durch Fortsetzung einer solchen kirchlich nichtigen Ehe von der Kirche lossagen. Die weltlichen Ehehindernisse haben die Folge, daß der Staat Solche, die sich darüber hinwegsetzen, mit Strafe belegt, und selbst, wenn dieß angedroht war, die Ehe als bürgerlich nichtig nicht anerkennt, ihr alle bürgerliche Wirkungen abspricht, die Frau nicht am Stand und Range des Mannes Theil nehmen läßt, das Zusammenleben verbietet, die Kinder für außereheliche erklärt, ihnen Intestaterbrecht abspricht, alle Vermögensfolgen der Ehe nicht eintreten läßt. So wenig aber an sich kirchliche Ehehindernisse bürgerliche Folgen haben, so wenig haben bürgerliche, wenn sie nicht zugleich kirchliche sind, eine kirchliche Nichtigkeit zur Folge, und es kann daher der Fall gedacht werden, daß eine kirchlich gültige Ehe bürgerlich nichtig, und eine bürgerlich gültige, kirchlich nichtig sey. Diese einfachen Grundsätze modificiren sich indessen bedeutend, wenn wir jene Geschiedenheit der Kirche und des Staats nicht annehmen, vielmehr ein glück-

liches Einverständniß zwischen beiden voraussetzen. Die Kirche nämlich muß die Zwecke des Staats, seine Wohlfahrt und seine Interessen durch alle ihr zu Gebot stehende Mittel zu befördern suchen, wenn sie seines Schutzes gewärtig seyn und die höhere Einheit herstellen will, welche zwischen ihr und dem Staate stattfindet. Der Staat muß die Gewissen seiner Unterthanen ehren, und ebendeßhalb die Kirche in ihren Bestrebungen unterstützen, wenn er nicht des höhern, in der Religiosität liegenden Anhalts entbehren will. Sonach wird die Kirche die bürgerlichen Ehehindernisse achten, und den Gehorsam gegen die Staatsgesetze ihren Gliedern auch als Religionspflicht darstellen, der Staat aber wird den kirchlichen Ehehindernissen auch bürgerliche Wirksamkeit geben, weil das entgegengesetzte Verfahren die kirchliche Auctorität untergraben, und damit die Gottesfurcht, die immer die besten Bürger macht, zerstören würde. Unter diesen Voraussetzungen wird dann auf jeden Fall eine kirchlich nichtige Ehe auch bürgerlich nichtig seyn. Unterstützt aber auf diese Weise der Staat die Bestrebungen der Kirche, so fordert er mit allem Rechte von den Geistlichen als Dienern der Kirche, welche ohnedieß als solche nie aufhören Unterthanen zu seyn, und auf keine Weise sich dem staatsbürgerlichen Gehorsam entziehen dürfen, daß sie sich jeder kirchlichen Bestätigung einer Ehe enthalten, welche bürgerlichen Gesetzen zuwider wäre. Er fordert dieß als Rechtspflicht, und kann durch alle ihm zu Gebot stehende Mittel im Falle der Nothwendigkeit die Geistlichkeit zum Gehorsam zwingen. Würde freilich eine Ehe im einzelnen Falle dennoch gegen die Staatsgesetze eingegangen, ohne daß zugleich

kirchliche Hindernisse im Wege ständen, so wäre allerdings das Verhältniß etwas anders als im umgekehrten Falle. Die Kirche kann die Gewissen nicht willkührlich binden und lösen, sie kann die bloß politischen, bürgerlichen oder polizeilichen Ehehindernisse nicht willkührlich zu trennenden kirchlichen machen; nur das steht in ihrer Macht, solchen Hindernissen den Charakter von aufschiebenden zu geben; eine solche Verbindung wäre demnach kirchlich eine Ehe, wenn sie auch bürgerlich als nichtig gelten müßte. Der Staat könnte ihr alle bürgerliche Wirkungen nehmen, das Zusammenleben der Getrauten untersagen, dem trauenden Geistlichen die für einen solchen Fall angedrohete Strafe auferlegen; aber vor Gott und dem Gewissen wäre eine Ehe vorhanden, und die Staatsregierung würde sich in einen nicht zu billigenden Zwiespalt mit der Kirche versetzen, wenn sie den von ihr mit Recht als Ehegatten nicht anerkannten Personen, trotz der von den Religionsgrundsätzen geforderten Unauflöslichkeit der Ehe eine weitere Verheirathung gestattete, oder gar die Geistlichkeit zwingen wollte, eine solche, und jede kirchlich nichtige Ehe zu bestätigen, sie würde gerade dasjenige verlangen, was sie im umgekehrten Fall mit Recht am Geistlichen bestraft.

Finden wir nun aber in unsern neuen Gesetzgebungen diese Harmonie mit den kirchlichen Gesetzen häufig nicht, ja bringen jene den Einzelnen nicht selten in die Lage, mit voller bürgerlicher Wirksamkeit die Vorschriften der Kirche und Religion zu übertreten, so ist es um so wichtiger, eine solche genetische Entwicklung der kirchlichen Eheverbote zu haben, wie sie der Verfasser hier gegeben hat. Alle Ehehindernisse sind in ihrer Entstehung,

nach den Gründen ihrer Aufstellung, und mit den Veränderungen dargestellt, welche im Laufe der Zeit die kirchliche Gesetzgebung, die allgemeine wie die partikulare, erfahren hat. Ein Eingehen in das Detail dieser dankenswerthen, oft sehr mühevollen Untersuchungen würde weit die Gränze dieser Anzeige überschreiten; wir beschränken uns daher auf wenige berichtigende Bemerkungen, wie sie uns bei wiederholter Lectüre des Buchs aufgestoßen sind.

Bei dem Hinderniß aus Mangel der eigenen Einwilligung wegen Furcht oder Zwang, Irrthum und Betrug nimmt der Verfasser an, die Kirche habe keine Veranlassung gehabt, über diesen Gegenstand eine besondere Gesetzgebung sich zu bilden; die weltlichen Gesetze seyen vollkommen genügend gewesen (S. 58. 60. 160.). Hierin können wir aber mit H. v. Moy nicht übereinstimmen. Allerdings hängt im römischen Recht die Wirksamkeit des Vertrags bei Eingehung der Ehe vom Daseyn der allgemeinen Erfordernisse eines jeden Vertrags ab, allein nicht in der Weise, daß die Wirkungen, welche Zwang, Irrthum und Betrug bei obligatorischen Verträgen haben, auch beim Ehevertrage stattgefunden hätten; denn eine auf diese Weise eingegangene Ehe konnte ja nach dem römischen Rechte vermöge der Scheidungsfreiheit immer einseitig wieder aufgehoben werden, und war eben deßhalb an sich gültig. Darin lag nun für die spätere Periode des römischen Rechts eine große Inconvenienz; denn als durch den Einfluß des Christenthums auf die kaiserliche Gesetzgebung bis auf Justinian immer mehr Beschränkungen der Scheidung aufkamen, war das Mittel eine erzwungene, oder durch Irrthum und Betrug veranlaßte

Ehe umzustoßen, beinah ganz weggefallen, aber ein Surrogat dafür nicht eingetreten; es wäre daher eine analoge Anwendung der bei obligatorischen Verträgen geltenden Grundsätze auf die Ehe im Justinianischen Rechte gewiß consequent gewesen; diese ist aber nicht gemacht worden*); sondern es blieb dem kanonischen Rechte vorbehalten, jene Lücke der kirchlichen Gesetze auszufüllen; dieß ist denn wirklich auch geschehen, aber erst in einer Zeit, die der Verfasser in einer spätern Periode besprechen wird, hinsichtlich des Irrthums durch Gratian (in cs. 29. qu. 1.), hinsichtlich des Zwangs und Betrugs durch Alexander III., Urban III. und Innocenz III. (c. 14. 15. 16. 26. X. de sponsal. (4. 1.) c. 11. X. de despons. impub. (4. 2.)). Zwar beruft sich H. v. Moy S. 58 auf eine Reihe von Stellen des römischen Rechts. Allein diese Stellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen; denn in denselben ist zwar die Nothwendigkeit des Consenses nach der Regel: nuptias consensus facit ausgesprochen und sonach anerkannt, daß ohne Einwilligung keine Ehe stattfinde; allein nach der Ansicht des römischen Rechts schließt Irrthum, Betrug und Zwang den Consens gar nicht aus; wer gezwungen, betrogen oder irrend will, will doch (coactus etc. voluit), er consentirt und der Strenge des Rechts nach heben jene vitia consensus die Einwilligung nicht auf. Daß nun die Rechtsmittel, welche zur Anfechtung erzwungener u. s. w. Verträge stattfanden, für die Ehe nicht angewandt wurden, hatte gerade seinen Grund

*) Mein Lehrbuch des Justinianisch-Römischen Rechts. 2. Ausg. §. 303.

in der Scheidungsfreiheit. Wo freilich kein consensus war, oder seyn konnte, wie beim furiosus (l. 8. D. de sponsal. (23. 1.), oder wo gar ein dissensus stattfand (l. 13. D. eod. „filio familias dissentiente, sponsalia nomine ejus fieri non possunt"), da konnte ebenso wenig eine Eingehung der Ehe stattfinden, als in Folge des Raubes einer Jungfrau. Was der Satz: Libera matrimonia esse antiquitus placuit bedeute, geht gerade aus der vom Verfasser angeführten l. 2. cod. de inut. stipul. (8. 39.) hervor, wenn sie nach jenem Satze so fortfährt: „ideoque pacta, ne liceret divertere, non valere; et stipulationes, quibus poenae irrogentur ei, qui quaeve divortium fecisset, ratas non haberi constat." Wenn wir dem allem ungeachtet im zwölften Jahrhundert die sonst über Irrthum, Betrug und Zwang geltenden Grundsätze auch auf die Ehe ausgedehnt finden, so wird sich diese Ausdehnung wahrscheinlich durch die Gewohnheit gebildet haben; denn daß Gratian und Alexander III. a. a. O. keine neuen Sätze aussprachen, ergibt sich aus der ganzen Fassung jener Citate. Wann sich die Ausdehnung gebildet habe, wird allerdigs schwer nachzuweisen seyn, wie es denn immer seine Schwierigkeit hat, genau zu bestimmen, in welcher Zeit ein Satz gewohnheitsrechtlich entstanden sey. Hieraus möchte sich denn auch ergeben, daß so wenig der Kanon 11. von Ancyra, den der Verfasser Note 62. anführt, als der Kanon 30. im kanonischen Sendschreiben des Basilius an Amphilochius, und nicht minder can. apostol. 67. (66.) an den Ort gehören, an welchen sie in unserm Werke gestellt sind, nämlich zu den vitia consensus matrimonialis, da sie sich vielmehr auf das-

jenige Ehehinderniß beziehen, welches durch das crimen raptus entsteht. Dieses crimen raptus, welches schon seit Constantin als ein schweres peinliches Verbrechen gestraft wurde (vgl. l. 1. 2. 3. cod. Theod. de raptu virgin. (9. 24.)), welches ferner nach jenen Kanons, zu welchen auch noch der Kanon 27. von Chalcedon gehört (c. 1. cs. 36. qu. 2.), die Kirchengesetze mit Excommunication belegten, und welches Justinian (vgl. l. 1. §. 1. cod. de raptu virginum (9. 13.) Nov. 143. 150.) schlechthin für ein Ehehinderniß zwischen dem Entführer und der Entführten erklärte, was später auch das kanonische Recht aufnahm (Conc. Trull. c. 92. und Balsamon ad eund. can.), — dieses crimen raptus gehört daher in den Zeiträumen, welche der vorliegende erste Band umfaßt, als impedimentum matrimonii publicum nicht mit Zwang oder Furcht, wie beim Verfasser S. 324, sondern mit dem adulterium und dem Gattenmord in eine Kategorie. Erst später, im zwölften Jahrhundert, hat dieses Verbrechen im Occident, wo übrigens lange, gewiß bis ins neunte Jahrhundert, eine gleich strenge Gesetzgebung bestanden hatte (vgl. c. 2. 4. 5. 6. 10. 11. cs. 36. qu. 2. Gratian. P. II. ibid. et ad. c. 10. 11.) die schweren Wirkungen und den Charakter eines öffentlichen Ehehindernisses verloren, und ist, nachdem der Zwang zur Eingehung der Ehe auf die erwähnte Weise dem Zwange bei andern Rechtsgeschäften in der Wirkung gleichgestellt war, nur noch ein sogenanntes impedimentum privatum, indem, wenn die auf freien Fuß gesetzte Entführte einwilligt, die Ehe gültig ist (Gratian ad c. 7. cs. 36. qu. 2. c. 7. X. de raptor. (5. 17.) Trid. XXIV. 6. de reform.). —

Eine zweite Ausstellung erlaubt sich der Unterzeichnete gegen Dasjenige, was der Verfasser S. 78. 79. vorbringt. Um nämlich zu erklären, wie Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen vorkommen konnten, während doch die Idee der Ehe eine Uebereinstimmung der Ehegatten im Glauben fordere, macht der Verfasser eine Unterscheidung zwischen Ehestand und Ehe, durch deren Beachtung nach seiner Ansicht mancher scheinbare Widerspruch und mancher Zweifel sich löse. Der Ehestand, oder das äußere Verhältniß, worin die Gatten zu einander stünden, sey noch keineswegs die Ehe selbst; wir sähen ja gar zu oft gerade das Gegentheil von jener innigen Vereinigung der Gemüther, die die Ehe ausmache, aus demselben hervorgehen. Der Ehestand sey nur der äußere Zustand, worin man die Ehe zu realisiren strebe, und in welchem die wirklich realisirte Ehe sich manifestire. Diese Begriffsspaltung kann wenigstens zu verwerflichen Folgerungen führen; nach ihr wäre ja eine Ehe eigentlich nur zwischen wahrhaft frommen Christen möglich, nicht aber zwischen zwei gottlosen, oder einem gottlosen und einem frommen Individuum; Verbindungen der letztern Art wären nur Ehestand, nicht Ehe. Dieß kann nun doch nicht angenommen werden; denn auch die Ehe der Gottlosen ist an und für sich Ehe, wenn auch keine im christlichen Sinne glückliche; oder sollte eine durch Verschiedenheit der Neigungen, der politischen Ansichten u. s. f. unglückliche Ehe nicht im vollen Sinne des Worts eine Ehe seyn? Wo bliebe dann, wir wollen nur dieß Eine herausheben, mit Rücksicht auf das Sacrament das opus operatum? Und wie viele Verbindungen realisiren das Ideal einer Ehe nicht,

ohne deßhalb weniger Ehen zu seyn, Ehen mit allen ihren Wirkungen?

Bei dem Eheverbote wegen Schwägerschaft wirft der Verfasser S. 86 Note 222 eine Frage auf, die wir beantworten wollen. In l. 17. cod. de nuptiis (5. 4) sind von den Affinen, mit welchen die Ehe verboten sey, genannt: die Stieftochter, die Stiefmutter, die Schwiegermutter, die Schwiegertochter, dabei aber noch andere Personen erwähnt, mit welchem nach altem Rechte die Ehe verboten sey. Der Verfasser frägt, wer unter den caeteris quae antiquo jure prohibentur verstanden werde. Am nächsten liegt die Antwort, welche aus §. 9. Inst. de nupt. (1. 10.) zu nehmen ist. Meine Stieftochter (privigna) ist nämlich nach den Begriffen der Römer die von einem andern Manne gezeugte Tochter Derjenigen, die jetzt meine Frau ist; ist dagegen eine Ehe geschieden und die geschiedene Frau hat in einer neuen Ehe eine Tochter, so ist diese im Verhältniß zum ersten Manne nicht privigna; dennoch sagt Ulpian in l. 12. §. 3. D. de ritu nupt. (23. 2.), Julianus habe eine Verheirathung des ersten Mannes mit dieser Tochter seiner ehemaligen Frau für unzuläßig erklärt. Eben so verhält es sich mit der Ehe zwischen dem Vater und der ehemaligen Braut des Sohnes; letztere ist im Verhältnisse zu ersterem nicht nurus; dessenungeachtet erklärt Ulpian a. a. O. §. 2. die Ehe mit derselben für unzuläßig. Diese Personen sind nicht Affines, stehen ihnen aber rechtlich gleich; daher nennen wir sie quasi affines. — Im Ubrigen gehört Dasjenige, was der Verfasser über das Verwandtschaftshinderniß überhaupt, über die allmälige Ausdehnung desselben, besonders

auch über den Uebergang aus der römischen Computation zur deutschen beibrigt, zu den belehrendsten Partieen des Werkes (S. 80 ff. 205 ff. 348 ff.).

Wenn der Verfasser S. 180 Note 329 den can. apost. 5. (6.) so erklärt, daß er keineswegs als ein Zeugniß gegen das den Klerikern auferlegte Gesetz der Enthaltsamkeit anzusehen sey, sondern vielmehr nur den Satz ausspreche, daß nicht unter dem Vorwande der Enthaltsamkeit die Frauen mit Härte aus dem Hause gestoßen werden sollen, so sind wir in der Sache ganz einverstanden, hätten aber gewünscht, der Verfasser wäre mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen auf die Genesis des Kanons eingegangen. Dann wäre auch der entfernteste Zweifel geschwunden. Denn der Kanon ist offenbar, eben so wie die Schlüsse von Gangra gegen die Neuerungen der Eustathianer gerichtet, und gehört in die Mitte des vierten Jahrhunderts *).

Auch die übrigen in diesem Werke abgehandelten Lehren (von der Eingehung der Ehe, den Verlöbnissen, den aufschiebenden Ehehindernissen, von der Disciplin in Ansehung der Ehe, besonders von zweiten Ehen, von den Häresieen über die Ehe) würden uns noch zu manchen Bemerkungen veranlassen. Wir glauben indessen nicht weiter in den Inhalt des interessanten Werks eingehen zu dürfen, und schließen diese Anzeige mit herzlichem Danke für die manchfache Belehrung, die uns der H. Verfasser gewährt hat, so wie mit der Wiederholung des Wunsches, daß wir bald die Fort-

*) Vgl. v. Drey neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel S. 339—341.

setzung des Werks in Handen haben mögen. Die äußere Ausstattung ist eines so vortrefflichen Buches würdig; nur empfehlen wir für den zweiten Theil dem Corrector eine größere Genauigkeit, da der Druckfehler, selbst störender, namentlich in den Citaten, viele sind. In dem Anhange ist einige Verwirrung eingetreten, da von S. 93 an einige Uebersetzungen angezeigt sind, welche in demselben vergeblich gesucht werden, was für Diejenigen, für welche diese Uebersetzungen allein bestimmt seyn können, sehr störend seyn muß.

J. J. Lang.

Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms. Eine literärhistorische Uebersicht von D. Joh. Christ. Felix Bähr, Großherzogl. Badischem ordentlichem Professor und Oberbibliothekar an der Universität zu Heidelberg. Karlsruhe, Verlag der Chr. Fr. Müller'schen Hofbuchhandlung. 1836. VIII und 159 S. 1 fl.

Dieses nicht uninteressante Werkchen ist die erste Abtheilung des Supplementbandes zu des H. Verfassers großem Werke über die Geschichte der römischen Literatur. Der Supplementband soll die christlich römische Literatur enthalten. Diese zertheilt der Verfasser in zwei Abtheilungen so, daß die erste, die vor uns liegt, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, die zweite, die dem auf S. VIII gegebenen Versprechen zu Folge schon erschienen seyn sollte, uns aber noch nicht zu Gesichte kam,

die eigentlich theologische Literatur, oder die Patristik im engeren Sinne in sich schließt und abhandelt. So ist denn diese Arbeit eines gelehrten Philologen auch für den Theologen eine willkommene Erscheinung, und ist es auch eigentlich nicht die theologische, sondern die ästhetische und literärhistorische Auffassungs- und Betrachtungsweise der christlichen Literatur, welche diesem ganzen Werke zu Grunde liegt, und aus demselben wieder zu uns spricht; so halten wir uns doch verbunden, von dieser Schrift Kenntniß zu nehmen und Bericht zu erstatten, haben wir ja doch selbst*) in der Recension des Locherer'schen Lehrbuches der Patrologie an diese theologische Disciplin die Anforderung gestellt, literärhistorischer Ausbau der Kirchengeschichte zu seyn.

Nun zur Sache.

In der christlichen Poesie unterscheidet der Verfasser zwei Hauptrichtungen, a) die darstellende und erzählende, b) die freiere Poesie im Kirchenliede, oder die christliche Lyrik. Die meisten christlichen Gedichte sind nichts anders, als versifizirte Erzählungen aus der heiligen Geschichte, deren Stoff bald aus dem neuen oder alten Testamente, bald aus den Schicksalen der Heiligen und Martyrer entnommen ist. Diese Gedichte halten sich in der Regel getreu an die historische Ueberlieferung, ohne dichterische Zuthat, sogar meistens ohne dichterische Ausschmückung. Diese christlichen Gedichte sind bald vorherrschend didaktisch, um durch die schönere Form gebundener — der antiken Poesie nachgebildeter Rede die Gemüther sicherer und leichter zu gewinnen,

*) S. vorhergehendes Heft S. 394.

bald sind sie aber panegyrisch, um an dem Leben ausgezeichneter Männer zu zeigen, was des Christenthums beseligende Kraft im Kampfe mit dem Bösen dieser Welt vermöge, damit aber auch zugleich edlen Nacheifer zu erwecken und zu beleben. Diese erste Gattung christlicher Poesie ist somit bei all' ihrer schönen Tendenz unselbstständig nach Inhalt und Form, beide sind entlehnt, der Inhalt aus der heil. Schrift und Legende, die Form der alten heidnischen Poesie abgeborgt, in derselben Weise, wie die spätere heidnische Poesie sie der antiken abborgte.

Weit höher und freier steht die zweite Gattung christlich römischer Dichtung, die sich im Kirchenliede als christliche Lyrik verwirklichte. Der Kultus bedurfte des Gesanges. Wählte man hiezu auch Anfangs die erhabenen alttestamentlichen Dichtungen, so ward doch damit zugleich dem religiösen, gotterfüllten Gemüthe Veranlassung und Anstoß gegeben, seine selbsteigenen Gefühle in begeisterten Liedern auszusprechen, damit aber auch Gedichte eigenen Ergusses zu schaffen, die unabhängig und frei, wenn auch gleich in der Sprache des alten Heidenthums, doch in Anlage und Inhalt, in Behandlungs- und Darstellungsweise einen von den Productionen des Heidenthums ganz verschiedenen, der christlichen Welt eigenthümlichen Charakter zeigen mußten. So entstand die christliche Lyrik, als zweite Gattung christlich-römischer Dichtung, freies, selbsteigenes Product christlicher Begeisterung, nur durch die Sprache noch mit dem Heidenthume zusammenhängend. Und diese christlich-römische Lyrik hat um so höheren Werth und um so größere Bedeutung, als in dem heidnischen Rom die Lyrik nie recht Eingang

finden konnte, dagegen bei einzelnen christlichen Dichtern in ausgezeichnetem Grade hervortritt. Stehen auch die christlich-römischen Lyriker den heidnischen an Reinheit der Sprache nach, so haben sie doch vor ihnen den Vorzug größerer Selbstständigkeit und höheren poetischen Schwunges.

Diese innere Freiheit und Selbstständigkeit der christlichen Lyrik suchte bald auch ihren äußeren Ausdruck in der Form und band sich bald nicht mehr sklavisch an die antiken Muster und Vorbilder, größere Freiheit anstrebend, die sie in minder strenger Beobachtung der prosodischen und rythmischen Gesetze suchte. Die Accentuation ward über die Prosodie vorherrschend, und daher auch jene Versart gewählt, welche die Accentuation vorzüglich begünstigt, nämlich der vierfüßige jambische Vers (Monocolos tetrastichos), der sich je durch Wiederholung in vier Zeilen zu einer Strophe gestaltete.

Der Charakter der christlich-römischen Lyrik aber ist in ihren schönsten Erzeugnissen ein feierlicher Ernst, eine Würde und Kraft, wie sie überhaupt der römischen Poesie eigen ist, eine Innigkeit und Tiefe des Gefühls, die uns unwillkührlich ergreift, und ebenso frei ist von schwacher Empfindsamkeit und Weichheit, als von Schwulst und Ueberladung in gesuchten, bloß auf Effect berechneten Schilderungen, in denen sich manche heidnische Dichter der späteren römischen Zeit so sehr gefallen. Diesen feierlichen Ernst und die einfache Kraft und Würde haben die christlich-römischen Dichter auch vor den christlich-griechischen voraus, während die letztern die erstern an Fülle des Geistes, an kühnerer Phantasie, an größerer Lieblichkeit und Anmuth übertreffen.

Was wir hier im Auszuge über die beiden Richtungen der christlich-römischen Poesie, über ihr Verhältniß untereinander und zur antiken Dichtung, über den Charakter der christlichen Dichtung u. dgl. mitgetheilt haben, hat der Verfasser ausführlicher in den drei ersten Paragraphen seiner Schrift entwickelt und den gewiß gerechten Wunsch angeschlossen, es möchte der Lectüre der christlichen Dichter nicht bloß von Theologen, sondern auch von den Freunden der humanistischen Bildung mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden, als bisher.

Nach einigen andern einleitenden Bemerkungen über den Umfang und die Methode dieser Schrift (sie behandelt die Dichter und Historiker des christlichen Roms bis Karl M.), so wie über die Sammlungen christlicher Dichter und die literärischen Hülfsmittel geht H. Bähr zu den einzelnen hieher gehörigen Dichtern über. Die vorzüglichsten unter diesen sind aber: Juvencus aus dem vierten Jahrhundert durch seine Historia evangelica und seine 1541 Hexameter in Genesin, — beide Schriften gehören der ersten Gattung der christlich-römischen Poesie an; Bischof Ambrosius † 397; Prudentius Clemens † um 413; Paulinus, Bischof von Nola † 431; Benedictus Paulinus, Bischof zu Perigueux gegen Ende des fünften Jahrhunderts; Orientius, Bischof in Spanien im Anfange des sechsten Jahrhunderts; Venantius Fortunatus, Bischof zu Poitiers am Ende des sechsten Jahrhunderts; Pabst Gregor der Große; endlich Sanct Columban, der irische Missionär in Gallien und am Bodensee, zuletzt Abt von Bobbio in Italien † 615.

Natürlich sind die eben Genannten nicht die einzigen christlichen Dichter der lateinischen Zunge, aber sie sind die bedeutendsten, denen deßhalb auch der Verfasser größere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Wir können dabei nur bedauern, daß H. Bähr es nicht beabsichtigte, von dem Inhalte der ausgezeichnetsten Erzeugnisse christlicher Poesie in diesem seinem Werke nähere Kunde zu geben. Einigermaßen sollen diesen Mangel nach des Verfassers eigener Ansicht, wie es scheint, die vielen Hinweisungen auf Schröckh's Kirchengeschichte ersetzen, ob aber die dortigen nicht immer im besten Geschmacke gehaltenen Auszüge oder Inhaltsangaben jeden Leser vorliegender Schrift, der nicht den Originaltext der fraglichen Dichtungen selbst zu Handen hat, befriedigen, möchten wir sehr in Zweifel stellen. Gewiß konnte Schröckh's Leistung in dieser Beziehung einen neuen Versuch von Seite des H. Bähr nicht entbehrlich machen, um so mehr, als letzterer weit mehr Sinn für die eigenthümlichen Schönheiten der christlichen Poesie gezeigt hat, als Schröckh, wenn gleich dieser längere Zeit Professor der Dichtkunst zu Wittenberg gewesen ist.

Die zweite Hälfte vorliegender Schrift beschäftigt sich mit den christlich-römischen Geschichtschreibern.

Vor Allem macht der Verfasser auf die zwei Hauptrichtungen aufmerksam, die sich in der alten christlich-römischen Historiographie finden, die apologetische und die biographische. Selbst chronikartige Werke verfolgen hier eine apologetische Tendenz, denn es war ihren Verfassern darum zu thun, an der Hand der Geschichte unwiderleglich nachzuweisen, wie ungegründet der alte Vorwurf der Heiden

sey, daß seit Einführung des Christenthums zahllose Uebel in unvergleichbar größerer Masse und heftigerer Stärke als früher die Welt heimgesucht hätten — offenbar eine Strafe der wegen Verletzung ihrer Majestät erbitterten Gottheiten. Diesem Vorwurfe konnte nur die Geschichte begegnen, deßhalb sahen sich viele Christen zur Historiographie in apologetischer Tendenz aufgefordert, und es dehnet sich diese Richtung der Geschichtschreibung von Hieronymus, oder dem Ende des vierten Jahrhunderts bis ins achte Säculum herab.

Die zweite Richtung der christlich-römischen Geschichtschreibung ist die biographische, ihr Gegenstand das Leben und die Thaten jener christlichen Helden, die die Kirche als Heilige ehret. Erst seit dem sechsten Jahrhundert schließt sich diesen beiden, bisher allein herrschenden Richtungen eine dritte an, die völkergeschichtliche, repräsentirt in den Werken eines Jornandes, Gregorius von Tours, Beda und Paulus Diakonus, welche die Thaten und Schicksale ihrer Nationen, der Gothen, Franken, Engländer und Longobarden verzeichnet haben.

Der Form nach sind die meisten alten Versuche christlicher Lateiner in der Geschichtschreibung Annalen oder Chroniken, deren Blüthezeit von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beginnt und bis zum achten Säculum hinabreicht. Wie aber gerade diese Form der Geschichtschreibung durch das eigenthümlich christliche Interesse jener Zeit hervorgerufen ward, erklärt der Verfasser im §. 48. dem Sinne nach etwa dahin: es war den christlichen Gelehrten von Wichtigkeit, und Behufs polemischer und apologetischer

Zwecke ein Bedürfniß, das Alterthum der Offenbarung überhaupt, also besonders der alttestamentlichen nachzuweisen, ihr das Recht der Priorität vor den heidnischen Naturreligionen zu sichern, eben damit aber auch dem Christenthume und seinem Ansehen einen Dienst zu leisten, indem sie es — die neue Offenbarung — als die Vollendung der alten Offenbarung betrachteten oder betrachten mußten. Deßhalb fangen alle diese Chronisten bei Erschaffung der Welt und der Uroffenbarung an, gehen denn an der Hand der Bibel fort bis Moses, bestimmen jetzt die Zeiten der sogenannten griechischen Erzväter, als der Zeit nach dem Moses höchstens gleich, meistens nachstehend, notiren mit Sorgsamkeit die Entstehung der ersten heidnischen Tempel und der heidnischen Religionen, um nachzuweisen, wie sie sämmtlich jünger seyen, als die jüdische.

Die Chronisten, zu denen der Verfasser jetzt im Einzelnen übergeht, beginnen mit Hieronymus (wegen seiner Uebersetzung des Eusebi'schen Chronikons *παντοδαπὴ ἱστορία*) und endigen in vorliegender Schrift mit Beda's des Ehrwürdigen Chronicon sive liber de sex hujus saeculi aetatibus vom Jahre 726.

Den Chronisten läßt H. Bähr die Verfasser von Biographieen im weitesten Sinne des Wortes folgen, mit der Schrift des Hieronymus de viris illustribus beginnend, wobei wir nur bemerken, daß nicht bloß Christen, wie aus den Worten des Verfassers zu schließen, sondern auch einzelne Juden und Heiden darin eine Stelle gefunden haben, freilich nur in so fern, als ihre Schriften in einiger Beziehung zum Christenthume stehen.

Nach den Biographen endlich folgen die eigentlichen Historiker, deren Namen schon oben genannt sind. Wie aber der H. Verfasser die historischen Werke des Rufinus so ganz übergehen konnte, begreifen wir wahrlich nicht. Ist auch der größte Theil seiner Kirchengeschichte nur eine Uebersetzung des Eusebius, so gehören doch die zwei letzten Bücher unstreitig dem Rufin selber, und wir hätten um so mehr eine besondere Erwähnung des Rufinus erwartet, als er der Vater der Kirchengeschichte für das Abendland geworden ist.

Nur einer Angabe wollen wir noch erwähnen, die — wenn wohl auch nicht auf einem Irrthum des H. Bähr beruhend — leicht zu einem Irrthum führen könnte. Der Chronist Marius aus dem sechsten Jahrhundert wird S. 110 und mit Recht Bischof von Avenche genannt, aber neben Avenche in Klammern Lausanne beigesetzt. Das müßte denn nun nach der gewöhnlichen Bedeutung derartiger Parentheſen anzeigen, daß Avenche und Lausanne identisch seyen. Dieses aber eben wäre Irrthum. Das alte Aventicum, jetzt Avenche, liegt oder lag ziemlich nahe am Murtnersee in der Schweiz, war bis zum Jahre 581 Bischofssitz, in diesem Jahre aber verlegte Bischof Marius seinen Sitz nach Lausanne, weil Aventicum schon länger fast ganz zerstört war, und jetzt sogar die Kirche daselbst zerfiel. In dieser Beziehung kann denn hier neben Avenche auch Lausanne stehen.

Uebrigens haben wir allen Grund, den Freunden und Studirenden der christlichen Literärgeschichte vorliegendes Schriftchen zu empfehlen.

Hefele.

Das Buch Job, überſetzt und vollſtändig commentirt von H. Arnheim. Glogau 1836.

Einen vollſtändigen Commentar über das Buch Hiob verſpricht H. Arnheim in vorgenannter Schrift zu geben, eine Leiſtung, die gewiß von dankenswerthem Gewinne ſowohl für das Verſtändniß des commentirten Buches ſelbſt, als für die altteſtamentliche Exegeſe überhaupt ſeyn muß, wenn ſie ihre Aufgabe auch nur zum Theile befriedigend löst. Denn unverholen muß wohl jeder Sachkundige eingeſtehen, daß trotz der vielen und vielſeitigen Bearbeitungen, die das Buch Hiob ſeit den Zeiten der Talmudiſten und Kirchenväter unter Juden und Chriſten erfahren hat, dennoch gar viele und große Schwierigkeiten dem vollen und zweifelloſen Verſtändniſſe desſelben noch im Wege ſtehen; und ſelbſt gegenwärtige Anzeige wird, ohne es förmlich zu wollen, einige Belege für die Richtigkeit dieſer Ausſage darbieten.

Daß H. A. im Ganzen wohl wiſſe, welche bedeutende Aufgabe ein vollſtändiger Commentar über Hiob zu löſen habe, zeigt er ſelbſt, wenn er, große Erwartungen von ſeiner Schrift erregend, im Anfange des Vorwortes zu derſelben ſagt: „Brauchbare, ja vortreffliche Einzelheiten ſind wohl in den mir zugänglich gewordenen Erklärungen zerſtreut; aber das Kunſtwerk, — vielleicht das vollendetſte in ſeiner Art — nach ſeiner Ganzheit zur Einſicht und Anſchauung zu bringen, wird meines Wiſſens durch keine der mir bekannten Auslegungen möglich gemacht. Die wichtigſten Momente ſtehen vereinzelt, unmotivirt in dem abſichtsvollen Gebilde; in vielen Gliedern fehlt das organiſche Band, der

tief eingreifende Wechselbezug auf einander, wie auf das Ganze, und statt eines wohl abgerundeten Kunstkörpers werden uns „eines zerrissenen Dichters Glieder" geboten."

Bevor jedoch Ref. über die Leistung des Commentars in diesem höhern Sinne sein Urtheil abgibt, glaubt er über die Erklärungsweise des Verf. im Einzelnen Einiges bemerken zu müssen. Weil aber fast in jedem Capitel mehrere Erklärungsarten vorkommen, die er theils als ungenau, theils als unrichtig zu bezeichnen sich genöthigt sieht; so muß er, statt einer vollständigen Aufzählung und Nachweisung derselben, sich der Kürze wegen darauf beschränken, nur an einem einzigen Capitel mit etwaigen Seitenblicken die Richtigkeit des ausgesprochenen Urtheils zu beweisen. Er nimmt dazu ohne besondere Auswahl das sechste Capitel, worin Hiob anfängt, die Bemerkungen seiner Freunde, zunächst des Eliphas, zu erwiedern.

V. 2. übersetzt H. A.: „Könnte doch gewogen werden mein Gram! Und mein Unglück, könnte man's auf die Wagschalen heben ganz!" Ungenau ist diese Uebersetzung insofern, als Hiob nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des Gewogenwerdens wünscht, und deßhalb das „könnte," was auch im Texte selbst nicht die geringste Rechtfertigung findet, nothwendig hätte wegbleiben, und etwa gesagt werden sollen: wenn doch nur genau (inf. c. v. fin.) gewogen würde ꝛc. Das letzte Wort יַחַד hier in der abgeleiteten Bedeutung „ganz" zu nehmen ist wohl unrichtig, da es sich von selbst versteht, daß Hiob sein Unglück, wenn demselben gegenüber sein Gram und seine Klage als natürlich und gering erscheinen soll, ganz, nicht bloß zum

Theil, muß gewogen wissen wollen. יַחַד ist daher in der mehr ursprünglichen Bedeutung „zugleich" zu nehmen.

V. 3. wird entschieden unrichtig gefaßt, wenn man mit H. A. (wobei er indessen Schmid, Schultens, Rosenmüller, Umbreit ꝛc. zu Vorgängern hat,) בַּעֲשִׁי bei יִכְבַּד als Subject denkt. Denn so würde Hiob den Tadel des Eliphas, daß er grundlos und übertrieben klage, noch vergrößern, statt denselben, was mitunter die Tendenz dieser Rede seyn muß, zu verneinen oder zu entkräften. כַּעַשׂ v. 2. ist nämlich der Gram und Verdruß in Folge des Unglücks, der in ungemessene Klagen ausbricht. Sind nun diese gramvollen Klagen bei Hiob nach seiner eigenen Aussage schwerer, als der Sand am Meer; so sind sie wenigstens nicht geringer, als sein Unglück, und Hiob tadelt sich selbst noch weit stärker, als es Eliphas that. Es bleibt daher nichts übrig, als (mit Hieron. (?) Klerik. Ewald) הַיָּתִי bei יִכְבַּד als Subject zu denken. Dieses, sein Unglück, nennt Hiob schwerer, als den Sand am Meer, damit seine Betrübniß und Klage in Vergleich mit demselben noch als verzeihlich und gering erscheine. Die abweichende Construction erklärt sich leicht dadurch, daß der Verf. des Buches, statt an das vorausgegangene und schon etwas ferne הַיָּתִי, etwa an das ihm geläufigere עָמָל oder אָוֶן dachte, und mit diesem das Verbum übereinstimmend machte. Daß diese Auffassung die richtige sey, zeigt augenscheinlich das Folgende, wo Hiob, gegen Eliphas diesen Vers erläuternd und beweisend, nicht seine unwilligen Klagen, sondern sein Leiden und Unglück als so ungeheuer groß beschreibt, daß es ihm dabei schlecht-

hin unmöglich werde, sich der Klagen zu enthalten. Als unrichtig muß wohl auch die Auffassung des לָעַג in der Bedeutung „keuchen" bezeichnet werden. Denn abgesehen davon, daß bloß die Auctorität der chaldäischen Uebersetzung und sonst nicht der geringste etymologische Grund für diese Bedeutung des Wortes spricht, — was sagt denn Hiob damit gegen Eliphas, der nicht etwa das Keuchende ꝛc. seiner Worte, sondern das Freche, Maaßüberschreitende derselben getadelt hatte? Dieses Letztere also muß Hiob wohl als entschuldigt durch die Größe seiner Leiden hinstellen wollen. Jenes Verbum ist darum ohne Bedenken mit لغي erravit in dicendo, temere loquutus fuit, als gleichbedeutend, vielmehr als dasselbe Wort anzusehen. (Vgl. Schultens, Rosenmüller.)

V. 4. ist רוּחַ sehr widerlich durch „Athem" übersetzt; der Athem soll das Gift der Pfeile trinken! רוּחַ ist hier vielmehr wie 17, 1. der spiritus vitalis, Lebensgeist, Lebenskraft; diese trinkt das Gift, d. h. wird durch dasselbe inficirt, zerstört und vernichtet. Die ć übersetzen mit αἷμα insofern nicht ganz unrichtig, als nach alter Vorstellung das Blut der Sitz der Lebenskraft ist.

V. 6. ist wohl richtig übersetzt (nur hätte מִבְלִי מֶלַח nicht als für sich bestehendes Substantiv: „Fades, Ungesalzenes," sondern bloß als nähere Bestimmung das תָּפֵל gefaßt werden sollen, h. s.: Fades ohne Salz,) aber ohne genügende Rücksicht auf den Zusammenhang so erklärt: „Du hast freilich Mitleiden mit meinem Unglücke, du willst mich durch ein Labsal erquicken; d. h. durch deine weisen Sprüche

meinen Schmerz lindern; aber dein Labsal ist fad und abgeschmackt.“ Ohne Zweifel unrichtig! Denn das Mitleiden spricht Hiob seinen Freunden noch in diesem Capitel v. 27. nach H. A's eigener Auslegung in den stärksten Ausdrücken ab. Und dieses auch hinweggedacht, wie kommt Hiob hier auf einmal daran, die Worte der Freunde abgeschmackt zu nennen, da er ja, wie vorhin bemerkt wurde, dem Eliphas gegenüber nur die Größe seiner Leiden kann beschreiben wollen, um seinen frühern und V. 8. wiederholten Wunsch hinlänglich zu motiviren? Ueberdieß, das Abgeschmackte und Nichtige der Tröstungen des Eliphas enthüllt und widerlegt Hiob, wie es auch die Gedankenordnung in des Eliphas eigener Rede forderte, erst weiter unten im folgenden Capitel, ohne jedoch ihm dabei auch nur einen Funken von Mitleid zuzuschreiben. Endlich wie stünde bei dieser Auffassung der 5te Vers so blindlings hergeweht im Texte, wenn nicht Hiob mit der Lage solcher Thiere, denen das Futter fehlt, seine eigene vergleichen wollte? und wo sollte diese Vergleichung liegen, wenn nicht im 6ten und 7ten Verse? Das Fade ohne Salz und der Schleim des Dotters sind daher bildliche Bezeichnungen seiner Krankheit, dazu gewählt, um seine Lage als der Lage jener Thiere gleichförmig zu bezeichnen, indem er nur eine unnahrhafte, ungenießbare und ekelhafte Speise, d. h. so viel wie gar keine, habe.

V. 7. übersetzt H. A.: „Es weigerte meine Seele anzurühren jene trügerische Kost für mich,“ und versteht dieses wieder von den Reden der Freunde, was durch das eben Bemerkte bereits abgewiesen ist. Uebrigens ist dieser Vers schon grammatikalisch unrichtig gefaßt, indem חָמְאָה in sol-

cher Stellung, wie hier, durchaus nicht Accusativ seyn und die Bedeutung „jene" haben kann, sondern, so gestellt, nothwendig Nominativ seyn und den Begriff der Existenz in sich schließen muß. Diese grammatikalisch genaue Auffassung nöthigt dann von selbst, im Anfang des Verses אֲשֶׁר zu ergänzen und zu übersetzen: Was meine Seele zu berühren sich scheute, daß ist ꝛc. הֵמָּה steht wohl nur deßhalb statt הִיא oder הֵנָּה, weil der Verf. des Buches unter dem ausgelassenen אֲשֶׁר etwa דְּבָרִים dachte. Ref. erlaubt sich hier noch ein paar andere nach seiner Ansicht grammatikalisch unrichtige Auffassungen (und sofort Mißverständnisse des Sinnes) zu berühren. Während bei 5, 5. Rosenmüller mit Andern das אֶל־ vor מִצִּנִּים geradezu für überflüßig erklärt, und Ewald in der Erklärung er schlechthin übergeht, in der Uebersetzung aber es durch „sogar" ausdrückt, und Umbreit ihm seine wahre Bedeutung gelassen zu haben glaubt, wenn er „bis aus Dornen" übersetzt, gleich als ob „bis," so gebraucht, die Bedeutung des אֶל־ ausdrücke, läßt auch H. A. in der Uebersetzung dasselbe unberührt, sucht ihm aber in der Erklärung irgend eine (in Anwendung auf den Text ungewiß, welche) Bedeutung zu retten, wenn er die Stelle mit folgenden Worten erklärt: „אל־מצנים wie אל־מחוץ 3. Mos. 4, 12. Ueber diese Verbindung zweier termini — hier a quo, nämlich aus der Dornhecke, und ad quem, nämlich der Hungrige, — der die Saat an sich reißt; s. Ewald 615. 17." — Soll jeder Redetheil seine wahre Bedeutung erhalten, oder vielmehr behalten, so kann אֶל־מִצִּנִּים nichts anderes heißen, als: zu dem aus Dornhecken (πρὸς τὰ ἐξ ἀκάνθων), wie

אֶל־מְחוּץ zu dem von draußen, oder wie לְמֵרָחוֹק Hiob 39, 29. zu dem von ferne. Was ist aber nun τὰ ἐξ ἀχάνθων? Mit Dornhecken wurden regelmäßig die Weinberge umgeben, die keine Mauer hatten; das aus den Dornhecken Genommene ist also das aus dem Weinberge Genommene, d. h. der Ertrag desselben, und der Vers heißt: Seine Aernte verzehrte der Hungrige, zu dem (d. h. nebst dem) Ertrag des Weinberges nahm er sie weg; also Fruchtärnte und Weinärnte zugleich wird dem אִיּוֹב plötzlich genommen. Ueber das Fade und Matte der üblichen Auffassung dieser Stelle nach ihren verschiedenen Ausdeutungen will Ref. nichts sagen, sondern bloß bemerken, daß die gegebene Erklärung nicht entkräftet werden könne durch die Bemerkung, daß die Dornheckenumzäunung der Weinberge sonst מְסוּכָה genannt werde. — Eine noch weit größere Verschiedenheit der Auffassungen schon in grammatikalischer Hinsicht findet statt bei 16, 21., wo auch H. A. das Richtige wohl nicht getroffen hat; er übersetzt: „Daß er darthue dem Menschen, der's mit Gott hat, wie ein Erdensohn dem andern," und erklärt den Vers kurz damit: „Job will die Gründe dargelegt haben, warum er so hart gestraft wird." Ohne das Unrichtige dieser und ähnlicher Uebersetzungs- und Erklärungsarten bei Schultens ꝛc., Rosenmüller, Umbreit, Ewald erst nachzuweisen, will Ref. der Kürze wegen nur die nach seiner Ansicht richtige Auffassung der Stelle vorlegen: יָכַח im hiph. mit ל heißt: Jemandem beweisen; dann: für Jemanden beweisen, ihm Recht verschaffen; die Person, gegen welche bewiesen oder Recht verschafft wird, steht dann mit עִם

(der Beweis hiefür wäre wohl überflüßig). Subject in וְיוֹכַח ist Gott, der גֶּבֶר ist Hiob selbst, ihm soll Gott Recht verschaffen gegen Gott, d. h. Gott der ihn durch die Verhängung von Leiden in den Augen der Menschen als Sünder hingestellt hat, soll irgendwie erklären oder zu verstehen geben, daß Hiob das nicht sey, und Recht habe, wenn er vor Gott behaupte, er leide schuldlos. כְּ vor בֶּן־ vertritt die Stelle der Vergleichungspartikel, wie in den Proverbien und sonstigen sprüchwörtlichen Redensarten gar häufig; so faßt es auch H. A. im Gegensatz zu Umbreit, Ewald ꝛc. und hat dabei (um was er sich freilich nicht viel zu kümmern scheint,) die wichtigsten alten Uebersetzungen für sich. בֶּן־אָדָם ist Subject und יוֹכַח als Verbum dieses Satzes aus dem vorigen Halbvers herüberzuziehen, und zwar, wie es schon die Natur der Sache fordert, was aber von keinem einzigen Uebersetzer und Erklärer, so viel wir wissen, anerkannt wird, in derselben Bedeutung und mit derselben Constructionsweise, wie es dort steht, h. s.: „Zu Gott thränet hinauf mein Auge, daß er mir Recht verschaffe gegen Gott, wie ein Menschensohn Recht verschafft seinem Freunde;“ gegen wen das Rechtverschaffen im letzten Falle gehen soll, ist ganz gleichgültig und braucht gar nicht gesagt zu werden, gegen jeden nämlich, von dem der רֵעַ des בֶּן־אָדָם Unrecht zu leiden in Gefahr steht, oder wirklich leidet. So ist es ganz natürlich, daß im zweiten Halbverse, obwohl das Verbum aus dem ersten herübergezogen werden muß, doch kein עִם mehr vorkommen kann; und einleuchten sollte es auch, daß es bloße Willkühr sey, das לְ im zwei-

ten Versgliede nur geschwind so zu nehmen, wie עִם im ersten, oder mit Ewald das Verbum im zweiten Halbverse ganz anders construirt seyn zu lassen, als im ersten, und diese Abweichung damit zu rechtfertigen, daß man dem Verbum יוֹבֵהַ im zweiten Halbverse die (wohl unerwiesene) Bedeutung „richten" gibt; andere Verdrehungen oder gar Aenderungen des Textes, deren man bei Schmid, Schultens, Rosenmüller, mehrere aufgeführt finden kann, gar nicht zu gedenken. — Ueber das ganz verschiedenartig gefaßte כְּדָוִי gibt H. A. eine neue Erklärung, wornach ד für ז und ו für ב, folglich כְּדָוִי für כְּזָבִי, von كَذَبَ, stünde. Daß eine solche Erklärung des Wortes, zu welcher H. A. nur durch die unrichtige Auffassung der ganzen Stelle veranlaßt worden zu seyn scheint, eine bloße etymologische oder Buchstabenspielerei ist, leuchtet wohl ein; wie sollte auch ein und dasselbe arabische Wort كذب, welches im Chaldäischen, Syrischen und Samaritanischen mit Beibehaltung des D- und B-Lautes sich wieder findet, so aus dem Arabischen ins Hebräische übergegangen seyn, daß ذ theils als ذ = ד geblieben, theils in ז = ز übergegangen, und ebenso ب theils als ב geblieben, theils in ו übergegangen wäre? gewiß eine Behauptung, die glücklicher Weise noch kein Seitenstück hat! Ohne den leichten Beweis zu geben, daß die am meisten gangbaren Erklärungen des Wortes durch: „Schmerzen," „Krankheiten," „Fäulnisse" nur mit großem Zwange in den Zusammenhang eingefügt werden können, sobald dieser nicht im Ganzen unrichtig aufgefaßt wird, be-

merkt Ref. nur noch, daß er die Auffassung derjenigen, welche כְּדִי im Sinne einer bloßen Vergleichungspartikel nehmen für die richtige halte, und dieselbe auch genügend begründen zu können glaube. דִּי nämlich, an die praepos. בְּ, כְּ, מִן angehängt, ist sicher nichts anderes, als das verkürzte arabische ذُوِي plur. gen. constr. von ذُو, daß dieses ganz gut die Bedeutung von ذَاتٌ (substantia, essentia) haben könne, läßt sich nicht bestreiten, und soll das angehängte דִּי nicht in den meisten Fällen, wo es vorkommt, eine bloße bedeutungslose Raumausfüllung seyn, so muß es wohl jene Bedeutung haben, und die Bemerkung von Gesenius (Lehrgeb. S. 629), daß דִּי in diesen Fällen eigentlich „genug" bedeute, erweist sich schon dadurch als unrichtig, daß es nach seinem eigenen Geständniß diese Bedeutung höchstens nur nach der Präposition כְּ haben könnte, während die eben angegebene überall, wo das דִּי als Präpositionenzusatz vorkommt, ihre Anwendung zuläßt, freilich nur so, daß es nach unserer Anschauungs- und Ausdrucksweise meistens als bedeutungslos erscheint. Statt דִּי nun, der verkürzten Form, steht hier die volle דִּוֵי, und die Worte heißen: sicut substantia panis mei i. e. sicut panis meus.

V. 10. übersetzt H. A.: „Und noch wird's mein Trost seyn — wind' ich mich auch in Krampfwehen ꝛc." So wird mit Nichtbeachtung der grammatikalischen Stellung dieses Verses auch der richtige Sinn desselben verkannt, und es ist begreiflich, wie H. A. denselben so angeben kann: „Auch

in den quälendsten Schmerzen würde mich die Gewissensruhe, die du durch deine Anschuldigungen zu erschüttern suchst, nicht verlassen.“ Wenn וְתִהְיֶה statt וּתְהִי dastünde, dann könnte die Uebersetzung: „und noch wird's mein Trost seyn ꝛc.,“ etwa gut geheißen werden; so aber ist der ganze Satz noch von מִי יִתֵּן V. 8. abhängig und zu übersetzen: „und daß es noch mein Trost sey ꝛc., daß ich nicht verläugnet ꝛc.“ Der Sinn kann daher wohl nur dieser seyn: Hiob wünscht, daß Gott seinem Leiden durch den Tod ein Ende mache auch darum, damit ihm der Trost bleibe, die Worte des Heiligen nicht verläugnet zu haben, ein Trost, welcher bei längerer Dauer der Leiden durch eine Versündigung gegen Gott ihm, wie er fürchtet, gar leicht verloren gehen könnte. Ueber die Bedeutung von סָלַד „sich winden,“ bloß auf Raschi's (רש״י) Auctorität sich stützend, will Ref. nicht rechten, obwohl er sie für unbegründet hält.

V. 12. 13. 14. übersetzt H. A. so: „Wenn Kraft der Steine meine Kraft, wenn mein Fleisch von Erz wäre: Hätte ich dann keine Hülfe in mir und wäre der Verstand entrückt von mir zu dem, seinem Freunde Liebe versagenden und der des Allmächtigen Furcht verläßt?“ V. 12. wird demnach „nicht fragend, sondern hypothetisch“ gefaßt, und V. 13. und 14. bilden den Nachsatz. Als Grund dieser Auffassung wird angegeben, daß „das Ergänzen eines ה interrog. hier wie reine Willkühr aussehe;“ gleich als ob eine solche Ergänzung nöthig sey, um den Satz fragend zu fassen, und ob nicht schon אִם an sich häufig als Fragepartikel, selbst auch (wiewohl selten) in directen Fragen vor-

komme (vgl. Ewald, krit. Grammat. S. 658.). Der Sinn der drei Verse wird sofort also angegeben: „Fühlte ich noch Lebenskraft, so bedürfte ich wahrlich nicht deines Rathes; denn — — an Verstand — — fehlt mir's keineswegs." Allein die Ausdrücke: „steinerne Kraft" und „ehernes Fleisch" wären doch gewiß ganz lächerliche Uebertreibungen, wenn damit bloß die Lebenskraft bezeichnet werden wollte. Außerdem aber würde Hiob gegen Eliphas sich eine mutatio elenchi erlauben und leere Luftstreiche führen, weil ja dieser jenem nirgend vorgeworfen, daß er zu wenig Einsicht habe, um sich gehörig berathen zu können. Ueberdieß verwickelt Uebersetzung und Erklärung sich hier in einen Widerspruch. „An Verstand," sagt Hiob der Erklärung zufolge, „fehlt mir's keineswegs. Oder ist dieser etwa ein Vorrecht des schonungslos verdammenden Freundes?" Die Uebersetzung aber sagt: wenn ich steinerne Kraft und ehernes Fleisch hätte, dann wäre mein Verstand nicht von mir gerückt zu dem, seinem Freunde Liebe versagenden, d. h. zu Eliphas (was sich von selbst verstehe). Da nun Hiob im 12ten Vers sich die steinerne Kraft offenbar absprechen will, so spricht er sich in den beiden folgenden eo ipso auch den Verstand ab, und behauptet eine Auswanderung desselben von sich zu Eliphas. So wird mit halber Ueberlegung die Sache abgethan. Ohne noch etwas darüber zu sagen, daß הֲאִם V. 13. nur geradezu, als verstehe sich das von selbst, in der Bedeutung eines fragenden „dann" (als sey es mit הֲאָז einerlei) genommen wird, daß dem סָם V. 14. wider alles Recht eine transitive Bedeutung zukommen muß, daß Hiob dem Eli-

phas hier ein Verlassen der Furcht Gottes vorwirft; will Ref. nur noch den nach seiner Ansicht richtigen Sinn dieser Stelle angeben: אִם V. 12. ist als Schwur- oder Fragepartikel zu nehmen; der Sinn ist in beiden Fällen derselbe. Hiob nämlich, den Gedanken des 11ten Verses weiter führend, will sagen: ich habe nicht so viel Kraft, um das unerträgliche Leiden, das mich drückt, noch lange auszuhalten, dazu würde steinerne Kraft und ehernes Fleisch gehören; und weil ich solches nicht habe, und darum nur im Tode das Ende meiner Qual sehe, so verdient auch der Wunsch, daß derselbe bald eintreffen möge, keinen Tadel. V. 13. beschreibt dann, immer noch denselben Gedanken weiter führend, sein Unglück in einem fernern Moment, wornach ihm nicht bloß die Kraft fehlt zur Ertragung des Leidens, sondern seine Lage schlechthin rathlos und hülflos ist. Wahrlich (הֲאִם kann hier nur als die Fragepartikel אִם angesehen werden, die durch das ה interrog. noch verstärkt ist; die Frage hat aber offenbar affirmativen Sinn), sagt er, keine Hülfe ist bei mir, und weiser Rath ist von mir entfernt. Und nun erst, nachdem seine Lage als die beklagenswertheste geschildert ist, macht V. 14. den Uebergang zum Tadel seiner Freunde durch die Bemerkung: einem Menschen dieser Art gebühre Mitleid von seinem Freunde; מָס von מָסַס zerfließen ist intrans. zu nehmen, zerflossen, d. h. im höchsten Grade verzagt und bedrängt; und wiewohl der Satz sprüchwörtlich allgemein zu fassen ist, meint doch Hiob damit sich selbst.

Zu V. 15. sey nur bemerkt, daß נחל sehr ungenau

übersetzt ist mit „Flüsse;“ daß es Sing. sey, zeigt ja schon die Form, und daß es Gießbach bedeute, zeigt die nachfolgende Beschreibung davon. Ebenso ungenau ist אֲפִיק נְחָלִים (mit Gesen. lex. s. v.) durch „Bäche der Thäler“ übersetzt; der gemachten Bemerkung gemäß heißt es nothwendig nur: „ein Thal von (mit) Gießbächen;“ und so ist das zweite Versglied Steigerung des ersten.

In V. 18. werden bei וְלָפְתוּ Gießbäche als Subject gedacht, da doch ihr Verschwinden in Folge des heißen Jahreszeit schon V. 17. gemeldet wird. Der Erklärung gemäß würden sie nicht in Folge der heißen Jahreszeit auftrocknen, sondern, „weil irgendwo der erhöhte Boden — daher יַעֲלוּ“ (sie müssen dann wohl ein wenig bergauf laufen!) — „eine Schranke setzte, sich im Sande verlieren.“ Das Richtige ist ohne Zweifel, אָרְחוֹת, Wege, hier wie im folgenden Vers, und wie אֹרַח 31, 32. von Reisenden zu verstehen. Die Verse 18—20. beschreiben dann, inwiefern die Gießbäche treulos seyen, und diejenigen täuschen, die auf sie trauen. Jede andere Auffassung verwickelt sich in größere oder geringere Schwierigkeiten.

V. 21. wird הֱיִיתֶם לֹא (לוֹ) übersetzt: „ihr seit jenen gleich,“ nämlich den Gießbächen. Allein für's Erste ist diese Gleichheit, wie sie hier gemeint seyn könnte, schon V. 15. ausgesprochen; sodann ist vom 16ten Verse an von den Gießbächen immerfort in der Mehrzahl die Rede wegen 15b und es müßte daher auch hier לָהֶם oder לָמוֹ statt לוֹ stehen. Ferner auch die K'ri-Lesart als richtig vorausgesetzt, kann לוֹ immer noch Verneinungswort seyn, weil א, wo

es am Ende des Wortes in ֵ ruht, zuweilen in ֶ übergeht (cf. Hilleri Arcanum K'ri et K'thib, p. 58., et a Rosenm. citt.). Aber daß die K'ri- der K'thib-Lesart nur schlechthin vorzuziehen sey, erscheint gewiß als eine falsche Ansicht, wenn man bedenkt, wie erstere entstanden ist, und wie es z. B. höchst lächerlich und gedankenlos wäre, wenn man (um auffallende Beispiele anzuführen) etwa bei Deut. 28, 27. und I. Sam. 5, 6.; oder bei II. Reg. 28, 27. und Jes. 36, 12. die dort befindlichen K'ri-Lesearten als die richtigen ansehen wollte. Und wenn gleich H. A. in der Vorrede (S. VIII), das „Riesenwerk der Masora" anstaunend, und „in naher Zukuft in seine volle Rechte eingesetzt" sehend, die Versicherung ausspricht: „Nirgends hat ein nöthigender Grund Anlaß gegeben, von dem K'ri des masorethischen Textes und von dem recipirten Accentuationssystem abzugehen;" so geht er doch auch selbst davon ab, wenn er z. B. 7, 8. עֵין רֹאִי auf Kimchi's Auctorität hin übersetzt: „das schauende Auge," und somit רֹאִי als Subst. a. f. חֲלִי ansieht, dessen ִ in Pausa in ֵ übergeht; denn in diesem Falle müßte die vorletzte Silbe den Atnach haben; nun hat ihn aber nach dem einmal recipirten Accentuationssystem die letzte, und dadurch zeigt sich das Wort als Part. c. suff.; ebenso geht er von dem recipirten Accentuationssystem ab, wenn er 30, 1. לְיָמִים zum ersten Halbvers zieht. Endlich wo und wie kann הִיה mit ל die Bedeutung „gleich sein," „ähnlich seyn," haben? Dieses Verbum hat doch wohl nicht das Vorrecht, daß man dabei nur jedes beliebige Prädicat, wie man es gerade brauchen zu können meint, also hier

etwa דּוֹמִים oder מְמַשְׁלִים (was Manche gethan haben) ergänzen darf? Vielmehr der Vers, mit כִּי (das nach der berührten Auffassung gewiß keinen Sinn hat) anfangend, leitet die Rede von den Gießbächen auf die Freunde über, und sagt, nicht, daß sie den Gießbächen ähnlich seyen, (das ist bereits gesagt), sondern warum sie es seyen, weil sie nämlich als Freunde nicht mehr existiren, da sie sich als solche beweisen sollten, gleichwie jene Gießbäche nicht mehr existiren zur Zeit, da man ihr Wasser benützen möchte. Diesen Sinn der Stelle drückt sehr richtig schon die chaldäische Uebersetzung aus mit den Worten אֲרוֹם כְּהוֹן הֲוִיתוּן כְּלָא הֲוִיתוּן. Warum im zweiten Halbverse auf Kimchi's Erklärung hin תִּרְאוּ für תִּירְאוּ angesehen und ein mattsinniger Satz: „ihr fürchtet das Schreckliche und fürchtet" herausgebracht wird, ist schwer einzusehen; doch davon nichts weiter! Gegenstand der Furcht bei den Freunden soll seyn, daß sie in Hiobs schreckliches Geschick (man weiß nicht recht wie, durch Contagion wenigstens doch gewiß nicht!) könnten hineingerissen werden. Die folgenden Verse indessen zeigen, hinlänglich, welche Befürchtungen ganz anderer Art, und ganz angemessen dem Charakter falscher Freunde, Hiob denselben zur Last legt, die nämlich, daß sie von Hiob um irgend eine Unterstützung möchten angesprochen werden.

V. 26. übersetzt H. A.: „Denkt ihr denn daran, Reden darzuthun? Und in den Wind zu schlagen vergebliche Worte?" Diese Frage kann, da sie sich unmittelbar an die vorhergehende: „Doch was will darthun Euresgleichen?" anschließt, gewiß nicht anders, als so verstanden werden:

Wenn das wirklich der Fall ist, und ihr wirklich Reden darzuthun gedenket; so denkt ihr an ein ganz vergebliches Geschäft, an das ihr gar nicht denken, geschweige denn, es unternehmen solltet. So steht aber der Vers geradezu im Widerspruch mit V. 24., wo Hiob doch die Freunde auffordert, ihn zu belehren, folglich, ihre Behauptungen in rechter Weise darzuthun; es wäre die nämliche Sache, zu der er sie zuerst aufforderte, und von der er sie sogleich wieder abhalten wollte. H. A. scheint dieses gemerkt zu haben, und gibt seinen Uebersetzungsworten in der Erklärung (etwas gezwungen) den Sinn: „Habt ihr denn gar Absicht und Willen, mit vernünftigen Gründen euere Worte zu unterstützen, und eitles Gerede fahren zu lassen? Mit Nichten!" Aber auch so bleibt der Widerspruch; denn weiß Hiob im voraus, daß ihnen solche Absicht und solcher Wille schlechthin fehle, wie kann er jene Aufforderung an sie richten und dieselbe noch überdieß V. 28. und 29. wiederholen? Das Richtige dürfte wohl dieses seyn: Die drei Verse 25—27. wollen, mit Hinweisug auf das bisherige Benehmen der Freunde in der Person des Eliphas, nur die Art und Weise angeben, wie die Freunde den Hiob belehren sollen, nämlich nicht mit Bitterkeit (25.), nicht mit Mißachtung seiner eigenen Worte und seiner Lage (26.), und endlich nicht mit einer schonungslosen Härte, die verlassene Waisen und Freunde zu verderben im Stande ist (27.). Zum Beweise, wie hervorstechend dieses in den drei Versen liege, will Ref. nur seine Uebersetzung davon geben: 25) Warum sind heftig geworden die Worte der Geradheit (d. h. euere sonst aufrichtigen Freundesworte), und was kann beweisen das Beweisen von

eurer Seite? 26) Gedenket ihr darzuthun Behauptungen, und (= da doch) ihr achtet dem Winde gleich Worte eines Verzweifelten (Hiobs); 27) Ja leget sogar Schlingen dem Waisen (Hiob), und grabet Gruben euerm Freunde (Hiob)? So lang ihr so verfahret, will er sagen, müssen euere Beweise nothwendig aller Kraft entbehren, und geradezu ihr Ziel verfehlen.

Ohne sich hierüber weiter zu verbreiten und die Erklärung bis zum Ende des Capitels zu verfolgen, bemerkt Ref. nur noch, daß ähnliche Widersprüche, wie der berührte, auch anderwärts in das Buch hineinerklärt werden. Ein solcher ergibt sich, wenn man 15, 3. wie H. A. (dem Sinne nach ebenso Ewald und manche frühere Erklärer) übersetzt: „Darthun mit Gerede, es frommt nicht, und Worten, nicht hat er Hülfe davon!" Denn wenn die Freunde Hiobs das Darthun mit Worten überhaupt für nutz- und zwecklos erklären; so gilt diese Erklärung natürlich auch von ihrer eigenen Rede. Aber ungeachtet sie das einsehen, setzen sie dieselbe doch fort, und Hiob, der, auf diese Bemerkung nichts erwiedernd, sie wohl zugibt, setzt sein „Darthun mit Gerede" eben auch fort. Wie kann jene Erklärung abgegeben und gutgeheißen, und doch dieses Darthun fortgesetzt werden? — Der Sinn des Verses ist indeß wohl ein anderer; V. 3. hängt mit V. 2. genau zusammen, und vor הוֹכֵחַ ist ל zu ergänzen h. s. „kann ein Weiser windige Einsicht erwiedern, so daß er darthut mit einem Worte, das nichts hilft, mit Reden, die nichts nützen?" So tadeln die Freunde nicht das Darthun mit Worten an sich und überhaupt (was an dieser Stelle ungereimt wäre), sondern nur diejenige Art

und Weise desselben, welche Hiob befolgte, und welche ihnen als gehaltlos stürmisch und verwerflich vorkommt, und sie nöthigt, ihm den Namen eines Weisen abzusprechen. — Eine ähnliche Erscheinung bietet sich im Anfange des 16ten Capitels dar. V. 4. sagt Hiob: „O! daß ihr doch wäret an meiner Statt! Verbündet mit Worten würde ich ziehen gegen euch, und schütteln über euch mit meinem Haupte." Und unmittelbar darauf sagt er: „Ich würde euch kräftigen mit meinem Munde ꝛc." Da H. A. den Sinn der letztern Worte in der Erklärung gar nicht bespricht, so denkt bei denselben wohl jeder Leser, der den Hiob nicht schon im voraus versteht, an ein theilnehmendes Aufrichten und Stärken des Unglücklichen durch wirksame Trost- und Ermuthigungsgründe zur Ertragung des Leidens. Das ist aber dann gerade der offene Widerspruch mit der Aeußerung: „Verbündet mit Worten würde ich ziehen gegen euch." Ref. will nicht sagen, daß H. A. jene Worte wirklich in dem angegebenen Sinne verstehe, sondern daß er, zur Verhütung von Mißverständnissen, den Sinn derselben hätte besprechen und näher angeben sollen; er hätte ja statt dessen einen seitenlangen Beweis, daß ל nie Zeichen des Nominativ seyn könne (S. 100), oder andere zwar schöne und richtige, aber zum Verständniß des Buches nichts beitragende, etymologische Erörterungen (S. 108) weglassen können.

Ueberschauen wir noch einmal den Gedankengang in der bisherigen Rede Hiobs nach H. A's Erklärung im Zusammenhang, so ist es dieser: Hiob klagt über sein Leiden (2—4.); versichert, daß er klagen müsse (5.); tadelt die Freunde wegen ihrer abgeschmackten Tröstungen (6. 7.); wünscht

sterben zu können (8. 9.); versichert, daß seine Gewissensruhe bleibe, obwohl die Freunde sie erschüttern wollen (10.); gibt den Grund an, warum er sterben möchte (11.); versichert, daß er Hülfe und Verstand hätte, wenn seine Kraft steinern und sein Fleisch ehern wäre (12—14.); tadelt weitläufig die Falschheit seiner Freunde (15—23.); fordert sie auf, ihn zu belehren (24. 25 a.); versichert aber, daß sie weder den Willen noch die Absicht haben, und somit schlechthin unfähig seyen, es zu thun (25 b.—27.); wiederholt jedoch jene Aufforderung (28. 29.). — Dieses wunderliche Durcheinanderlaufen der Gedanken, wornach Hiob so manches ἄτοπον sprechen muß, scheint genugsam zu beweisen, daß H. A. gar leicht bei der Betrachtung des Einzelnen das Ganze aus dem Auge verliere, und ebendarum auch das Einzelne, das als integrirender Theil des Ganzen nur im Zusammenhang mit diesem richtig verstanden werden kann, leicht mißverstehe.

Was nun die Anlage des Commentars im Allgemeinen betrifft, so ist H. A. weit entfernt, in speciellen Uebersichten, sey es über einzelne Capitel, oder ganze Reden und Wechselgespräche, je den Gedankengang des betreffenden Stückes genau ins Licht zu setzen, und Mißhelligkeiten und Widersprüche, wie die vorberührten, zu erklären oder zu lösen. Solche Uebersichten wären bei diesem Buche um so nothwendiger, jemehr das Einzelne theils durch seine Gedankenfülle, theils durch seine Schwierigkeit den Blick vom Ganzen abzulenken und nur auf sich zu beschränken geeignet ist, und je weniger in den bisherigen Schriften über Hiob in dieser Beziehung das Erforderliche schon geleistet ist. H.

A. beschäftigt sich ebenso wenig damit, Dissonanzen und Widersprüche höherer Art in den Aeußerungen und Bestrebungen der redenden Personen nach Gebühr ins Licht zu setzen und auszugleichen, oder wenigstens ihren Gründen und Zwecken nach zu erklären, z. B. wie Hiob (9, 14. 32.) sich mit aller Entschiedenheit weigern, und bald darauf (13, 11. 15.) mit allem Ungestüm wünschen könne, mit Gott zu rechten und gegen ihn seine Unschuld zu beweisen; oder wie er dazu komme, das eine Mal den Tod zu verlangen (3, 20—22. 6, 9.), und das andere Mal sich über das schnelle Herbeieilen desselben zu beklagen (7, 6. 7.), und das dritte Mal den Wunsch auszusprechen, daß es ihm doch vergönnt seyn möchte, nach einem kurzen Aufenthalt in der Unterwelt wieder ins Leben zurückkehren, d. h. gar nicht wahrhaft sterben zu dürfen (14, 13. 14.). Da man rücksichtlich solcher Gegensätze zugeben muß, daß sie auf verschiedene, und darum auch auf unrichtige, Weise gelöst werden können, und daß Mancher nicht einmal im Stande sey, sich dieselben auch nur irgendwie zur eigenen Befriedigung selbst zu lösen, und deßhalb einen Commentar zu Rathe ziehe (wenn ihm überhaupt an einem gründlichen Verständnisse der heiligen Urkunden etwas gelegen ist), so sollte sich die dießfällige Aufgabe für einen Commentar, der auf Vollständigkeit Anspruch machen will, wohl von selbst ergeben. H. A. scheint endlich in dem Fortgang der Gespräche zwischen Hiob und seinen Freunden nichts weniger, als eine fortgehende Aufklärung über den in Frage gesetzten Gegenstand des Gespräches, und eine stufenweis fortgehende Lösung dieser Frage bis zu einem gewissen Puncte, anzuerkennen, bemüht sich jedenfalls

nicht, diese Lösung als das fortschreitende Resultat des Ge-Gespräches in begriffsmäßiger Klarheit den Lesern seines Commentars vor die Augen zu führen. Je schwerer diese Aufgabe ist, um so nothwendiger hat ein vollständiger Commentar sie zu lösen. Daß aber H. A. gar nicht daran denken konnte, dieses zu thun, beweist er selbst genugsam, wenn er S. XII sämmtliche Gespräche zwischen Hiob und seinen Freunden als das erste Entwicklungsstadium des Stückes bezeichnet, und, nachdem er die Affecte beschrieben, womit dieselben geführt werden, ihnen keinen andern Zweck zuzuschreiben weiß, als, „die Blasphemie Hiobs kulminiren," und ihn dann „wieder einlenken" zu lassen, damit er (nach ausgetobter Blasphemie!) zum Schlusse „noch ein glänzendes Gemälde seines sittlichen Lebens" entwerfen könne.

Hätte H. A. in den eben berührten und ähnlichen Beziehungen sich selbst klar zu werden, und seinem Commentar Vollständigkeit zu geben gesucht; so würde er sicher auch über die Tendenz des Buches, oder wie er es nennt, „die Idee der Composition," sich ganz anders, als es wirklich geschehen ist, ausgesprochen haben. Die Absicht des Dichters nämlich, welche in Elihu's Rede deutlich hervortrete, besteht nach seiner Versicherung darin: „das gläubige Gemüth über den räsonnirenden Verstand zu setzen." Wenn ein paar Zurechtweisungen in Elihu's und Eloa's Reden die Idee des ganzen Buches constituiren, so daß alles Uebrige nur in Beziehung auf diese Zurechtweisungen dasteht, und in ihnen allein nur seine volle Erklärung findet; dann mag H. A. vollkommen Recht haben, und Ref., obwohl die gesetzte Bedingung schlechthin läugnend, enthält sich aller wei-

tern Bemerkungen. Wenn sich aber ferner (S. XVI) H. A. „des Gedankens nicht erwehren kann, es begegne uns schon hier (im Buche Hiob) eine Erscheinung, die sich in der Blüthenzeit der Scholastik wiederholen sollte: über ontologische Grübeleien ging der tiefere Sinn für Naturbetrachtung verloren;" so will ihn zwar Ref. mit dem Ansinnen verschonen, daß er doch angeben und nachweisen möge, welche und was für ontologische Grübeleien im Buche Hiob vorkommen; aber den Rath möchte er ihm geben, sich sowohl mit der Blüthezeit der Scholastik, als mit der philosophischen Geistesrichtung der Juden in jener Zeit, welche er für die Abfassungszeit unseres Buches hält und in demselben geschildert sieht (S. XVIII. XIX), sich etwas genauer bekannt zu machen, um von jenem unrichtigen Gedanken wieder zurückzukommen. Wenn endlich in metaphorischer Fassung die Idee des Buches so bestimmt wird: „Das Religiös-Sittliche, dem gebrechlichen Nachen des Verstandes anvertraut, steuert auf dem bewegten Ocean der Theorie ohne Compaß und Seegel, und scheitert zuletzt an den Klippen der Widersprüche und Zweifel; nur in der Offenbarung, vereint mit lebensfrischer, klarer Beschauung der Natur, in dem Lichte, das ihr von jener gegeben wird, findet es den sichern, schutzgewährenden Port;" so bedauert Ref. gestehen zu müssen, daß er nun doch nicht recht wisse, was nach H. A. die Idee der Composition sey, daß er aber jedenfalls das hier Gesagte im Verlaufe des Commentars auch nicht zum Theile bewahrheitet gefunden habe. Er bedauert zugleich auch, daß er sich nicht mehr darauf einlassen kann, aus dem Inhalte des Buches selbst die Unhaltbarkeit

von Behauptungen nachzuweisen, wie folgende: das Buch Hiob schildert den Geist und die sittlich-religiöse Tendenz der Juden zur Abfassungszeit desselben, und diese Abfassungszeit ist die Zeit des Exils; die Geistesthätigkeit der damaligen Juden war vorherrschend auf ontologische Grübeleien gerichtet, und diese Grübeleien haben den tiefern Sinn für Naturbetrachtung ertödtet ꝛc. Was nun aber die Entwicklung und Ausführung jener Idee selbst betrifft, so werden keine andere „Entwicklungsstadien" im Buche Hiob gesucht und anerkannt, als welche der Wechsel der redenden Personen herbeiführt, so daß die Unterredungen zwischen Hiob und seinen Freunden das erste, die Vorträge Elihu's das zweite, und die Reden Gottes aus dem Gewitter das dritte Entwicklungsstadium bilden; wobei sich nun allerdings leicht einsehen läßt, daß durch solche äußerlich mechanische Abtheilung das Verständniß der Sache nicht gefördert wird. Einen nicht geringen Mangel des Commentars glaubte Ref. endlich noch darin zu finden, daß H. A. kaum daran gedacht zu haben scheint, seine Leser darüber zu belehren, wie der im Buche Hiob besprochene Gegenstand, oder vielmehr, wie das Resultat der ganzen Darstellung in demselben, das aus den Besprechungen und Ereignissen in ihrer wechselseitigen innigen Verknüpfung hervorgeht, zu dem Gesammtinhalte der theokratisch religiösen Anschauungen und Ueberzeugungen der Juden entweder überhaupt oder in einem gewissen Zeitalter sich verhalte, und sofort ins Licht zu setzen, ob und wie es mit denselben übereinstimme, oder ihnen entgegentrete, oder sie berichtige und ergänze ꝛc., — eine Belehrung, die sowohl für das tiefere Verständniß des Buches

überhaupt wichtig werden, als auch selbst für die Abfassungszeit desselben vielleicht sicherere Winke geben dürfte, als man in dem Buche gewöhnlich zu finden oder anzuerkennen geneigt ist.

Aus dem Gesagten mag nun von selbst einleuchten, ob und in welchem Grade durch diesen Commentar das Kunstwerk nach seiner Ganzheit zur Anschauung gebracht, und nicht bloß, statt eines wohl abgerundeten Kunstkörpers, nur eines zerrissenen Dichters Glieder geboten werden; und Ref. bemerkt hierüber weiter nichts mehr, als daß durch die im Commentar manchmal vorkommende Erklärung: „das Bild — wird dadurch abgerundet" (6, 3.), „so schreitet die poetische Erzählung fort und rundet sich ab" (6, 18.) ꝛc., noch nicht die Totalanschauung eines wohlabgerundeten Kunstkörpers erzielt werde.

Die Berührung der Mängel dieses Commentars will jedoch keineswegs die Ansicht hervorrufen, daß derselbe keinen wissenschaftlichen Werth habe, oder zum gründlichern Verständniß des Buches Hiob nichts beitrage. Vielmehr freuet sich Ref. noch Manches hervorheben zu können, was dessen Erscheinen nicht bloß rechtfertigt, sondern sogar erwünschlich macht. Vor allem glaubt er in dieser Hinsicht die allseitige Unbefangenheit und Selbständigkeit rühmen zu müssen, welche sich in allen Theilen des Commentars zu erkennen gibt, und denselben, wenn sie auch zuweilen vorschnelle und unrichtige Auffassungen und Erklärungen veranlaßt, doch immerhin zu einem Anleitungsmittel macht, eine einzelne Stelle in verschiedenartige Beziehungen mit ihrer Umgebung zu setzen, und dadurch die richtige Beziehung und den richtigen Sinn der-

selben um so sicherer aufzufinden. Dazu kommt, daß H. A. den chaldäischen und talmudistischen Sprachgebauch in umfassenderem Sinne, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, zur Erklärung des Hiob zu benützen versteht, und dadurch nicht selten theils schon gegebene richtige Erklärungen einzelner Stellen fester begründet, theils die richtige Erklärung wirklich ausmittelt, oder die Ausmittlung derselben doch näher vorbereitet. Wenn ihm in dieser Hinsicht auch manche Versuche mißlingen, so sind doch schon die Versuche zu loben; und Ref. kann hier den Wunsch nicht unterdrücken, daß H. A. in gleichem Umfange auch die arabische Sprache, mit der er nicht ganz unbekannt zu seyn scheint, hätte benützen mögen, anstatt gelegenheitlich über „die häufigen Seltsamkeiten der Arabomanie" zu schelten (S. 92.). Besonderes Lob verdient wohl die vielfache Rücksicht, welche fast durchgehends auf die Erklärungen rabbinischer Ausleger genommen wird. Denn so geringfügig, wie dieses Manchem erscheinen könnte, ist es schon darum nicht, weil manche rabbinische Auslegungen einen traditionellen Charakter verrathen und aus hohem Alterthume herstammen, so daß z. B. auffallende und beim ersten Anblick befremdende Uebersetzungen des Hieronymus nicht selten aus rabbinischen Commentaren wenigstens das gehörige Licht, wenn nicht die sprachliche Rechtfertigung erhalten; und traditionelle Erklärungen verdienen doch jedenfalls zuerst angesehen zu werden, bevor man sie verwirft. Ohnehin aber kann der rabbinische Dialect als Nebenzweig des semitischen Sprachstammes schon für die Etymologie mancher Worte, oder den Sinn gewisser Redensarten, oder das Verständniß eigener Constructions-

weisen wichtig werden. Ref. wundert sich daher, wie H. A., der doch dieses wohl einsehen muß, die alten Uebersetzungen, namentlich die arabische und syrische, fast durchgängig ohne alle Berücksichtigung bei Seite liegen lassen kann, gleich als ob dieselben nicht sowohl in sprachlicher als traditioneller Rücksicht oft mehr Gewicht haben könnten, als die Entscheidung des rabbinischen Sprachgebrauches, oder die Erklärung eines einzelnen Rabbi. Einen weitern Vorzug erhält unser Commentar dadurch, daß in demselben fast überall eine angenehm ansprechende Bekanntschaft mit den Schriften des A. T. sowohl in formeller als materieller Hinsicht dem Leser entgegentritt, und daß zuweilen glückliche Combinationen alttestamentlicher Schriftstellen auf eigenthümliche, neue Resultate führen. Daß endlich der Verfasser überall gründliche Kenntniß der hebräischen und chaldäischen Sprache, und einige Bekanntschaft mit den verwandten Dialecten besitze, und diese Kenntniß auf selbstständige Weise für seine Zwecke zu benützen verstehe, daß er daneben eine eben so gute Bekanntschaft mit den anderweitigen Hülfswissenschaften der alttestamentlichen Exegese an den Tag lege, glaubt Ref. mehr nur berühren als besonders hervorheben zu müssen, weil dieß ja die allererste Anforderung ist, die an einen alttestamentlichen Commentator gestellt werden muß.

Niemand wird wohl glauben, daß sich dieses Lob mit den oben gemachten Ausstellungen schlechthin nicht vertragen könne, und Ref. kann versichern, daß sich jenes, so gut wie diese, durch genügende Stellen aus dem Commentar begründen ließe, wenn nicht die Gränzen, die diese Anzeige haben sollte, schon überschritten wären. An den gelehrten H. Verf.

aber richtet er die Bitte, daß er in vorstehenden Bemerkungen einen Beweis der Aufmerksamkeit, die seiner Leistung zugewendet wurde, und zugleich der Anerkennung erblicken möge, womit derselben, ihrer Mängel ungeachtet, doch ihr wirklicher Werth und Vorzug eingeräumt, und ihre theilweise Wichtigkeit und vielfache Brauchbarkeit für jeden, der in ein gründliches Verständniß des Buches Hiob eindringen will, behauptet wurde.

Hülfslehrer Welte.

Neue Predigtsammlung von J. Sprißler, Pfarrer in Empfingen. Hechingen, Ribler'sche Hofbuchhandlung. 1835—37. I. Jahrg. Sonn- und Festtags-Predigten, 12 Hefte, 762 S. Das Heft 6 gGr. oder 27 kr. Homiletische Vorträge auf die Marienfeste, 18 Heft, 66 S.

Der vorliegender Predigtsammlung zu Grunde liegende Hauptgedanke ist theils in der Ankündigung vom October 1835, theils in den mehreren Heften beigegebenen homiletischen Bemerkungen ausgesprochen. Es sollte die ethische Grundidee des Christenthums als der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit (nach Hirscher), unter Anschließung an das christliche Kirchenjahr, seine Feste und Festzeiten (nach Nickel), und mit Benützung der kirchlichen Perikopen in einer Weise entwickelt und abgehandelt werden, welche zwischen der Art bloßer Betrachtungen und der streng kunstgerechten Form geistlicher Reden die Mitte hielte, — auch durch die Sprache und Darstellung geeignet wäre, die

Erhabenheit und Würde des Christenthums empfinden zu lassen. Dabei sollte es weder auf Musterpredigten, noch auf ein Polster der Trägheit abgesehen seyn; ersteres wohl schon darum nicht, weil ein guter Theil der hier gegebenen Vorträge mehr den Charakter erbaulicher und beweglicher Abhandlungen für gebildete Christen, als den eigentlicher Predigten trägt, letzteres, insofern der Herausgeber dem Bestreben, dem religiösen Gedanken das poetische Element und die poetische Form zu vindiciren, das, was man Popularität im Predigen nennt, nicht selten aufgeopfert hat. Welch' gerechte Strafe läge z. B. in der betäubungsvollen aber gedankenlosen Aufregung seiner Zuhörer für einen Prediger auf dem Lande, welcher ganz gegen die Absicht des Herausgebers am ersten Sonntage des Advents anheben würde: „Unter den erschütternden Posaunenhallen vom Untergange aller sichtbaren Creatur hat sich vor acht Tagen das alte Kirchenjahr geschlossen, und das heute beginnende, neue wiedertönet noch von dem Lärm der aufgerissenen Abgründe, der untersinkenden Welt und der Flucht der erlöschenden Sterne?" oder am vierten Adventsonntage: „Wie der kommende Tag aus der Dämmerung sich immer heller und heller emporwindet, bis die Frühgluth die Thore des Aufgangs umfließt, davon die Gebirg erglänzen, die Tiefen sich entzünden und die Fluthen zu wallendem Opferfeuer entbrennen; wie dann die Ströme des Lichts vom Himmel zur Erd ausbrechen, und die Natur in freudigen Regungen, in Rauschen und Schweben, in Gesang und Düften das Tagesgestirn begrüßt und ihm antwortet: so führen uns Zeit und Kirche aus den alten, qualvollen Nächten des Irrthums ꝛc.?" Und auch vor einer

ungewöhnlich gebildeten Gemeinde dürfte ein Redner über den Zweck der Ehe sich nicht so ausdrücken, wie es S. 120 geschieht: „ihr Zweck ist nicht bloß, daß Zwei gleichsam nur ein Wesen, ein Daseyn ausmachen, sondern auch — daß an ihres Daseyns vereinter Lohe auch ein neues, drittes Daseyn sich entzünde. Das harmonische Zwei, sagt jener griechische Tonkünstler, klingt zusammen, und der dritte Ton entspringt: ein schöpferischer Dreiklang." Eigenthümlichkeiten in Gebrauch von Worten, Wortbildungen und Verbindungen, wie „Zwölfbot," statt Apostel S. 10. 14., das „kündlich" große Geheimniß S. 24. 57., Hoffnungen und „Furchten" S. 28., in den „Thalen" des irdischen Lebens S. 25. 51., nimmt er mit „Hulden" auf S. 29, die „Schauungen" der Väter S. 49., Christus Jesus Messias S. 72., „Christ — ein König" S. 113., wird ohnehin nicht leicht Jemand nachzuahmen geneigt seyn. Uebrigens hat die Sprache und Darstellung vorliegender Predigten an einer ungewöhnlichen Kraft und Frische, an einem Reichthum treffender Bilder, an einer häufig sehr fühlbaren Glut der Empfindung, an einer seltenen Gewandtheit und Individualität wesentliche Vorzüge, welche der Anforderung des Herausgebers, daß der Prediger nach „vollendeter Schönheitsform" strebe, besonderen Reiz und Nachdruck verleihen. In dieser Beziehung dürfte die Lectüre der Sprißler'schen Predigten von namhaften Nutzen seyn; denn weniger schöne Ausdrücke, wie „der Koth der Erde" S. 15. 30., und das Gefühl verletzende Schilderungen, wie S. 122., sind selten, und machen sich auch dem angehenden Prediger leicht bemerklich.

Was die einzelnen Vorträge betrifft, so ist die Disposition und Ausführung bald strenger, bald ungebundener, eine Verschiedenheit, welche nach der Ankündigung homiletischer Vorträge, die zwischen freien Betrachtungen und Predigten im eigentlichen Sinne die Mitte halten sollten, zu erwarten war. Jenes ist der Fall z. B. in der Neujahrspredigt: Christus der rechte Anfang; denn durch ihn gewinnen wir neues Leben, neue Gerechtigkeit, neue Hoffnung und neue Freuden, S. 83.; am Feste der Erscheinung: Christus ein König; Was für ein König? Wozu ein König? Wodurch ein König? S. 103.; an Sexages.: die nächsten und allgemeinsten Hindernisse des Christenthums: 1) eine unglaubliche Trägheit, 2) ein kraftloser Unbestand, 3) eine ungeordnete Liebe zur Welt und ihren Dingen; S. 182.; Quinquages.: des Christen Aufblick zum Kreuz; schauet hinauf 1) die ihr schwach seid im Glauben, 2) die ihr kraftlos und unbeständig seid in der Liebe, 3) die ihr von den Reichthümern, Sorgen und Wohllüsten des Lebens versucht werdet, S. 193 ff. Ungebundener ist die Disposition und Ausführung z. B. in der Predigt am Stephanstag mit dem Thema: daß und wie sich das Christenthum am herrlichsten als Liebe auch gegen die Feinde offenbare, wo der Prediger offenbar zu lange bei der hieher zunächst nicht gehörigen, hier wenigstens nicht in der Weitläuftigkeit zu erörternden Frage: Wer, ist der Feind? verweilt, und (augenscheinlich ungenau) zur christlichen Feindesliebe rechnet: daß wir vor Allem genau und unparteiisch prüfen, ob wirklich dieser

und jener wirklich unser Feind und warum er es sey; am Gründonnerstage, wo der zweite Punct vom würdigen Genusse des heil. Abendmahles handelt, während das Thema nur den Satz ankündigt: was das heil. Abendmahl für ein kräftiges Tugendmittel sey; in den Predigten am Palmsonntag, am Charfreitag und einigen andern, wo die Themate in freier Besprechung behandelt werden, — Unter den Thematen sind recht interessante und zeitgemäße; z. B. daß das Laster schwerer, als die Tugend zu üben sey, S. 229.; wir sollen die Leidenden hochschätzen, S. 499.; daß der Glaube an das Gesetz der Wiedervergeltung zur Tugend antreibe, S. 684.; von der Herrlichkeit des Christenthums in seinem Gottesdienste, S. 113.; während freilich einzelne an Ueberladung, oder zu großer Allgemeinheit, oder an Mißverständlichkeit, oder an Unschönheit oder Geziertheit leiden; z. B. wie so liebreich und ernstlich zugleich es im Christenthum auch bei seinen Drohungen und Strafen gemeint werde, S. 525.; daß das Reich Gottes immer wachse und woraus sein Wachsthum erkannt werde, S. 744.; vom Ursprung, Gebrauch und Erwerb der irdischen Güter, S. 514., — über christliche Aufrichtigkeit, S. 506.; der Neid, S. 645.; — ob auch die Kirche abnehme, wenn nur das Christenthum wächst, S. 696.; — das Wiedergutmachen, S. 713.; — Christ — ein König, S. 113.; daß wir mit Christus, dem rechten Anfang anfangen sollen, S. 81.

Im Einzelnen wird man nicht leicht eine dieser Predigten lesen, ohne etwas Anziehendes, Lobenswerthes und Nachahmungswürdiges zu finden. Häufig schöne Exordien, kräf-

tige und eigenthümliche Gedanken, erhabene Empfindungen, aus dem Leben genommene Schilderungen, treffliche Individualisirungen, ergreifende Apostrophen u. s. f., wogegen man freilich auch den Ton der Uebertreibung, individueller Einseitigkeit und Heftigkeit antrifft, namentlich aber die Gereiztheit mißbilligen muß, die besonders in einzelnen der homiletischen Bemerkungen sich Luft macht. Dergleichen gehört am Allerwenigsten für die Kanzel, welche der Prediger durch das Vertrauen der Kirchenoberen und gegen die Gelobung schuldigen Gehorsams und geziemender Ehrerbietigkeit erhält.

Noch bleibt übrig die Anerkennung der richtigen Anlage des vorliegenden Predigtganzen auszusprechen, welche durch das Anschließen an das kirchliche Jahr in seinen Hauptfesten und Hauptzeiten gewonnen worden ist. Daß durch die Wahl und Abfolge dieser Feste und Zeiten das Ganze der christlichen Heilsordnung in seinen Cardinalwahrheiten und Hauptthatsachen sich alljährlich vor den Gläubigen factisch vollzieht, und daß an den Verlauf desselben auch der Prediger sich zu halten hat, das ist so klar, daß die so häufige Nichtbeachtung desselben in ihrer Fehlerhaftigkeit und Schädlichkeit auffällt. H. Sprißler äußert hierüber sowohl im Allgemeinen als in Bezug auf die drei Hauptfestcyklen das Richtige S. 136 f., und wir dürfen schließlich nur die Themate der Predigten vom ersten Adventsonntag bis zum Dreieinigkeitssonntag angeben, um bemerklich zu machen, daß er im Allgemeinen in der Festzeit geblieben ist, wenn gleich nicht zu verkennen seyn dürfte, daß die dogmatischen Vorträge in der ersten Hälfte des Jahres noch weniger, als es geschehen ist, durch die Behandlung moralischer

Materien hätten unterbrochen werden sollen. Doch das richtige Verhältniß wird sich um so leichter herstellen, wenn, wie die Verlagshandlung zu verstehen gibt, die Sammlung fortgeführt werden wird.

1) Am 1. Adventsonntag. Daß Gleichgültigkeit gegen die christliche Wahrheit verwerflich sey. Text: Luc. 21, 33. — 2) Am 2. Adventsonntag. Von der Gewinnung der christlichen Erkenntniß. Röm. 15, 4. — 3) Am 3. Adventsonntag. Von der dreifachen Ankunft Christi, der geschichtlichen, richterlichen und geistlichen. Joh. 1, 20. 23. 26. — 4) Am 4. Adventsonntag. Daß Buße sich nur in Muth und Demuth bewähre. Luc. 3, 3. — 5) An Weihnachten. Daß wir Christum, unsern Trost und unsere Freude, mit Anbetung und Dank aufnehmen sollen. Joh. 1, 14. — 6) Auf St. Stephanstag. Daß und wie sich das Christenthum am herrlichsten als Liebe auch gegen die Feinde offenbare. Act. 7, 59. — 7) Am Sonntage nach Weihnachten. Der Messias, ein Zeichen des Widerspruchs. Luc. 2, 34—35. — 8) Am neuen Jahre. Daß wir mit Christus, dem rechten Anfang anfangen sollen. Luc. 2, 21. — 9) Am Feste der Erscheinungen. Christ, ein König. Matth. 2, 2. — 10) Am Sonntage nach dem Feste der Erscheinungen. Von der Herrlichkeit des Christenthums in seinem Gottesdiest. Röm. 12, 1. — 11) Am 2. Sonntage nach den Erscheinungen. Des christlichen Ehestandes Würde und Weihe. Joh. 2, 2. — 12) Am 3. Sonntage nach den Erscheinungen. Daß das Christenthum die Sclaverei aufhebe. Matth. 8, 7. — 13) An der Lichtmesse, Daß das Christenthum auch den Tod verherrliche. Luc. 2.

29—31. — 14) Am Sonntage Septuagesimä. Wodurch es geschehe, daß die Herrlichkeit des Christenthums in unserem Wandel wiederstrahle. Matth. 20, 1. und 1. Cor. 9, 24. — 15) Am Sonntage Sexagesimä. Welches die nächsten und allgemeinsten Hinderniſſe des Christenthums seyen. Luc. 8, 5—8. — 16) Am Sonntage Quinquagesimä. Des Christen Aufblick zum Kreuz. Luc. 18, 31—33. — 16) Am 1. Fastensonntage. Wie wir an Christo ein Vorbild in der Ueberwindung der Hinderniſſe unseres Heiles haben. 2 Cor. 6, 1. — 18) Am 2. Fastensonntage. Des Christen Blick in das Land der Unsterblichkeit. Matth. 17, 4. — 19) Am 3. Fastensonntage. Daß das Laster schwerer als die Tugend zu üben sey. Luc. 11, 28. — 20) Am 4. Fastensonntage. Daß die Tugend auch ihre Vergnügungen habe. Joh. 6, 14. und Gal. 4, 31. — 21) Am 5. Fastensonntage. Vom Werth und Grund des christlichen Selbstgefühls. Joh. 8, 46. — 22) Am Palmsonntage. Die welterlösende Kraft der Hoheit und Niedrigkeit Jesu Christi. Philipp. 2, 6—8. — 23) Am grünen Donnerstage. Was das heil. Abendmahl für ein kräftiges Tugendmittel sey. 1 Cor. 11, 23. — 24) Am heil. Charfreitage. Jesu Liebe im Tode. 1 Joh. 19, 7. — 25) Auf das heil. Osterfest. Die Auferstehung Jesu eine Freude der Frommen und ein Schreckniß der Lasterhaften. Marc. 16, 6. — 26) Am Ostermontage. Von der Wahrheit und Wichtigkeit der Auferstehung Jesu. Luc. 24, 34. — 27) Am 1. Sonntage nach Ostern. Vom Frieden durch Glauben im Wandel bewährt. Joh. 20, 26. — 28) Am 2. Sonntage nach Ostern. Daß wir unseres Hirten Stimme mit Freudigkeit folgen sol-

len. Joh. 10, 14. — 29) Am 3. Sonntage nach Oſtern. Die chriſtliche Anſicht von den menſchlichen Trübſalen. Joh. 16, 20. — 30) Am 4. Sonntage nach Oſtern. Die Unſterblichkeit des im heil. Geiſt vollbrachten Guten. Joh. 16, 7. 8. — 31) Am 5. Sonntage nach Oſtern. Vom beſeligenden Einfluß des Gebetes auf das Leben des Chriſten. Joh. 16, 24. — 32) Am Feſte der Auffahrt des Herrn. Wie die Erhebung Chriſti in den Himmel für uns ſo freudenreich ſey. Marc. 16, 19. — 33) Am 6. Sonntage nach Oſtern. Der Ruf der Kirche: Exaudi! Pſ. 26, 1. 7. 8. — 34) Am Feſte der Pfingſten. Daß die Sendung des heil. Geiſtes der ſtärkſte Beweis von dem höhern Urſprunge des Chriſtenthums ſey. Act. 2, 2—4. — 35) Am Pfingſtmontage. Pfingſtfreude und Pfingſternſt. Act. 10, 44. — 36) Am Sonntage Trinitatis. Der ſittliche Einfluß des Glaubens an den dreieinigen Gott. Matth. 28, 19.

Mack.

III.

Urkunden.

Litterae pastorales ad universum clerum Dioecesis Eichstaettensis.

Carolus Augustus ex Comtibus de Reisach Miseratione Divina et Sedis Apostolicae Gratia Episcopus Eichstaettensis SS. Domini Nostri Gregorii PP. XVI. Praelatus Domesticus et Pontificio Solio Assistens Venerabilibus Fratribus Dilectissimis Filiis Capitulo et Clero Eichstaettensi Salutem in Domino sempiternam.

Demandatum Nobis pastoralis vigilantiae ac solicitudinis munus, venerabiles Fratres, dilectissimi Filii, non inviti minus, quam immerentes, Deo tamen sic volente, suscepimus. Quum satis compertum vobis sit, quam vehementer hoc ipsum munus etiam ante aliquot annos Nobis exhibitum detrectaverimus, non est, cur heic longo sermone enarremus, quanto id cum animi Nostri timore ac tremore contigerit. Divinae bonitatis ac sapientiae, cujus est infirma mundi ad ardua quaeque opera eligere,

consilium fuit, ut per Gregorium XVI. P. M. ac conjunctim per Ludovicum Regem nostrum Augustum ad officium sua ipsa sanctitate divinissimum extolleremur, atque hinc ejus mirabilia etiam atque etiam elucerent. Ac profecto qui totam istiusmodi electionis rationem paullo attentius investigare voluerit, Nostrae humilitatis exaltationem inter praeclara dexterae Excelsi opera recensere facile cogetur. Licet autem illius praesidio freti, qui in se sperantes confundi nunquam permittit, fatemur tamen, animo Nos fere concidisse, simul ac novimus, in quantam maris altitudinem adducti simus. At enim jam inde a primo pontificalis consecrationis Nostrae limine clementissimus Deus suae Nos unctionis ac jucunditatis oleo mirifice recreavit. Siquidem ipse Gregorius XVI. virtute instructus ex alto apostolicas manus trepidis Nostris cervicibus imposuit, ac mysticis Nos charismatibus roboravit, ut quod suscipiebamus ministerium alacriter viriliterque, Deo bene juvante, exsequeremur. Magnus iste sacerdos Spiritum Paraclitum enixe pro Nobis efflagitavit, ut coelestis unguenti virtus in Nostrum caput descenderet atque in totum corpus animumque diffluëret. Efflagitavit perquam ferventer, ut spiritus fortitudinis interiora Nostra confirmaret atque exteriora etiam communiret. Demum efflagitavit, ut abundaret in Nobis fidei constantia, charitatis ardor ac pacis tranquillitas. Quapropter post multa, quae gravi pavore correpti ex imo corde emisimus suspiria, Nosmet sub potenti manu Dei demittentes ejusque in terris Vicario obtemperantes, Davidicum illud effatum coram Domino iterum atque iterum integravimus: obmu-

tui et non aperui os meum, quoniam tu fecisti. Sperare jam inde coepimus, Deum ipsum Nobis affuturum, ut impositum animarum ministerium sancte, juste ac pie exerceamus, omnemque demum operam, ut per Nostram villicationem, nisi multa concilientur emolumenta, nullum saltem vineae huic sanctissimae detrimentum irrogetur.

Vobis igitur venerabilibus Fratribus, dilectis Filiis, presbyteris universoque clero per hanc epistolam humilitatis Nostrae ad vos missionem significamus, ut sine ulla intermissione diu noctuque vobiscum allaboremus. Atque utinam illico post Nostram consecrationem ad vos gregemque Nostrum convolare potuissemus; utinam tardior Noster ab Urbe discessus occasionem cuiquam non tribuisset, Nos tamquam morosos oscitantesque accusandi! Ingenue tamen fatemur, venerabiles Fratres, Filiique dilectissimi! hic unus et quam celerrimus ad vos adventus Nobis erat in votis: neque Italiae coelum, cui fere a teneris assueveramus, neque Romanae Urbis tum vetustiora tum recentiora miracula, in quae oculos per tot annos defixeramus, neque suavissima amicitiae ac necessitudinis vincula, quibus jamdudum obstringebamur, impedimento Nobis esse potuissent, quominus ad vos properare festinaremus. Verumtamen vestrum neminem ignorare arbitramur, nec quam arduam quamque dilectam provinciam administrandam Pius VIII. P. M. Nobis commisisset, nec Gregorii XVI. decretum, quo caverat, ne a Collegio Urbano de Propaganda Fide regendo decederemus, nisi prius ad eos homines illius regimen trans-

misissemus, a quibus plerosque annos ipsi Nos fueramus et ad religionem et ad sacras omnes disciplinas cum omni charitate et prudentia instituti. Quum autem istiusmodi translatio ante ineuntem Novembrem fieri non deberet; ut vero quo par erat amore alumnos illos Nostros, adolescentes ex omnibus catholici orbis provinciis delectos, novis institutoribus traderemus, non exiguum temporis spatium requireretur, totus fere November dilapsus est. December vix satis fuit, ut Nosmet a ceteris gravissimae molis negotiis, quibus Romae distinebamur, extricaremus. Ineunte demum praesente anno illinc discessimus, ac laeti lubentesque ad vos properavimus, spondentes ex animo, totos posthac Nos fere vestros, sicut hactenus eorum esse studuimus, qui fidei Nostrae fuerant concrediti. Attamen jampridem Dominum exorare coepimus, ut vos etiam, qui in partem solicitudinis Nostrae vocati estis, vestram laborum partem sustinere velitis, exhibentes, sicut Apostolus admonet, et sicut facere consuevistis, vosmetipsos exemplum bonorum operum in omni sanctitate. Objicite igitur vobis ante oculos egregium illud nomen, quo vos olim Christus ipse appellavit: Vos estis sal terrae: vos scilicet (Sanctus Augustinus explanabat) vos estis, per quos condiendi sunt quodammodo populi: elegit vos Deus, ut ab Ecclesiae campo omnem infidelitatis atque impudicitiae turpitudinem eradicetis, ac omnium contra virtutum flores inserere atque alere contendatis. Itaque intra privatarum aedium parietes talem agere vitam debetis, quae vocationis vestrae dignitatem atque excellentiam minime dedeceat. Ita, quin sal infa-

tuetur, totam suam exseret efficacitatem universique gregis vitam facile condiet. Praeterea vos estis lux mundi: ergo et extra domesticos parietes evangelicae sanctitatis ac doctrinae splendore praefulgere in Ecclesia debetis. Evangelicae, inquam, sapientiae luce discutite errorum tenebras, quibus nostra hac aetate non modo morum, sed et religionis scientia fere ubique obscuratur. Huc vigilias, huc studia vestra conferte, ut unum Dei verbum, una aeterna sapientia potissimum sit omnium vestrum decus atque praesidium adversus teterrimos illos hostes, qui christianum gregem incredibili quodam fastu atque furore undique aggrediuntur. A catholica romana doctrina ne latum quidem unguem recedatis; et eo conatu, quo nostri temporis perturbatores rei christianae et publicae fundamenta subvertere enituntur, eodem vos studete, ut gregis christiani fides tum erga Romanum Pontificem, tum erga Regem Nostrum Augustum crescat in dies ac confirmetur.

At tempus jam est, ut et Canonicos et ceteros cathedralis Ecclesiae Nostrae clericos speciatim alloquamur. Quandoquidem, venerabiles Fratres Filiique dilectissimi, non modo gaudium et corona Nostra, sed et praesidium et decus vos estis, sublimem, quaeso, quem obtinetis locum pergite illustrare, ut facitis, et eximia vestra virtus laudem jucunditatemque Nostram quotidie magis augeat. Nihil Nos boni a vobis non expectamus. Plurium vos annorum experientia edocti, et locorum et rerum et personarum periti, Nobis imperitis ac fere peregrinis praesto sane eritis, Nobisque partem saltem oneris levabitis,

ut ministerium, quod accepimus a Jesus Christo, facilius compleamus. Vestra opera atque consilio ad ardua quaeque suscipienda ac peragenda perquam libenter utemur. Fraternitatum vestrarum dignitatem intimo semper Nostri cordis effectu prosequemur, rogabimusque pro vobis Deum Optimum Maximum, ut cum prospera ac diuturna incolumitate in Ecclesiae Nostrae bonum vivere pergatis. Nec erit inter vos quisquam, qui qualiacumque disciplinae canonicae infligere vulnera mutuamque animorum ac voluntatum concordiam velit dissociare. Ambulabitis in omni justitia ac sanctitate, nec quilibet unquam vobis objiciet illam Sancti Bernardi exprobrationem: „Videtis omnem ecclesiasticum zelum fervere sola pro dignitate tuenda. Honori totum datur, sanctitati nihil aut parum.“ Oculos semper intendite ad illud vivendi institutum, in quo estis, ad personam, quam geritis, ad vestem, qua induimini. Arripite thuribulum seu preces Sanctorum, easque ad Deum, qui est multae misericordiae omnibus invocantibus, extollite, ut ex alto adesse Nobis velit et coelesti gratia vestraque opera gravissimum infirmitati Nostrae impositum onus imminuat. Deum, inquam, orate atque obtestamini, ut virtutis suae potentia Nos confirmet effundatque in Nobis spiritum consilii et fortitudinis, ut et, quae sunt agenda, videamus, et ad ea, quae videbimus adimplenda, Noster animus convalescat. Divinus iste spiritus a Nobis certe nunquam erit discessurus, si pro viribus Nos officium Nostrum perfecerimus, vos vestro nunquam defueritis.

Excurrat jam epistola Nostra ad vos pastores anima-

rum salutandos, quos Deus posuit custodes Nobiscum super muros Jerusalem. Toto vos paternae dilectionis affectu complectimur et per Christi viscera vehementer exoramus, ut soliciti sitis pro instantia vestra quotidiana, pro vestrarum scilicet paroeciarum spirituali incremento. Muneris vestri debitum vos etiam ex omni parte adimplebitis, si charitas Christi vos urgeat, si zelus domus Dei vos comedat, si pedes vestri pedes sint evangelizantium pacem, evangelizantium bona, si Nostram demum solicitudinem nunquam interruptis laboribus sublevare enitamini, quod a perspecta religione ac pietate vestra facile Nobis pollicemur. Agite ergo et spiritualibus infirmitatibus, queis oves vobis concreditae non raro torquentur, medicas adhibete manus, si quando erraverint, pastoralis vigilantiae studio in viam reducite; eas, quoties sit opus, opportune, importune, in omni patientia et doctrina obsecrate, arguite, increpate; modo, suadente id justitia, asperiora quaeque admovete remedia; modo, monente pietate, mitioribus suavioribusque prospicite consiliis; modo, obdurata cogente malitia, paternam manum ad correctionis virgam extendite. Quod si ex hominibus hujus saeculi quisquam hanc vestram regendi gregis rationem reprehendere voluerit, ne, quaeso, idcirco commoveamini, nec a recto instituto discedite. Probe enim nostis, per infamiam aeque ac per bonam famam Deo a Nobis esse serviendum, nullamque molestiam neque laborem Nobis esse recusandum, ut exspectata morum reformatio etiam atque etiam promoveatur, ac tandem aliquando emergere incipiat. Hanc operam arduam

seque ac salutarem ne unquam efficaciter urgere desistite. Vix quidam vobis proderit vitia deplorare, nisi ea, quantum cum Dei gratia in vobis est, emendare etiam studeatis. Ad salubria pascua gregem adducite, ac etiam compellite; contra a pestiferis avertite ac longe procul propellite. Fides ubi languescit, (atque heu quantum in Germania praesertim hac nostra aetate languescit!) sedulo satagite, ut pristinum robur recipiat: charitatem, ubi frigescit aut extincta omnino est, iterum, quaeso, accendite atque inflammate. Christi Evangelium sine fuco ac sine exquisitioribus ornamentis constanter praedicate. Non profani novatores corruptoresque, sed Sancti Ecclesiae Patres atque Doctores duces praeceptoresque vobis sint ad illud explanandum. Fallaces doctrinas, in quibus sapientia hujus mundi miserum in modum evanescit, sedulo effugite. Nulla profecto in Evangelio fallacia latet: haec est scientia, quae nullam unquam immutationem subire poterit: haec nobis certam ad aeternam beatitatem viam sternit. Irrita tamen erit vestra omnis et scientia et industria, nisi gregi vestro sanctioris vitae exemplo praeeatis. Ab Ecclesiae igitur disciplina mores vestri ne discrepent: siquidem haec ubique fuit semper hominum indoles, imitari scilicet majorum praeceptorumque vitam potius, quam eorum obtemperare verbis. Date igitur omnem operam, ut dici de vobis nunquam possit, quod de Scribis et Pharisaeis olim Christus ad turbas praedicabat: „omnia quaecunque dixerint vobis servate et facite, secundum autem opera eorum nolite facere.“ Pro viribus atque auctoritate Nostra perat-

tente Nos invigilabimus, non modo ut nullum hinc vobis periculum exoriatur, sed et ut meritam laudem meritaque praemia a Nobis non desideretis.

Vos etiam quotquot estis sacerdotes (quamvis numero pauci), qui neque cathedrali neque paroecialibus ecclesiis strictiori vinculo obligamini, vos alloquimur in charitate, vobisque in mentem vocationis vestrae sanctitatem revocamus. Si vestrum animae curae vobis sunt, a saeculari vita longe procul recedite, saecularia desideria omnino abnegate. Praeclare nostis, sacrosanctum Missae sacrificium quale Deo gloriae incrementum conciliet, quot quantaque animabus Purgatorii afferat adjumenta, quantum in vos ipsos sanctitatis robur, quantam in universos christifideles coelestis gratiae copiam ingerat. Si istud igitur potissimum est officii vestri munus, aequo animo illud omittentes Deo ipsi laudem imminuetis, purgantibus animabus levamentum denegabitis, vosmetipsos proximosque vestros spiritualis virtutis augmento privabitis? Probate vos prius ex Apostoli mandato, et, nisi grave aliquod impedimentum sese vobis objiciat, quotidie per hostiam hanc salutarem coeli ostium recludite, ut omnium virtutum plenitudo in universam Ecclesiam illinc defluat. Quamvis autem, nisi quando ex humilitate abstinere vobis videatur, quotidie sacra peragatis, nunquam non mementote, quam plane divinissimum sit, quod facitis. Pro hominibus scilicet constituti in iis, quae sunt ad Deum, ut quemadmodum pro populo, ita etiam pro vobismet ipsis dona et sacrificia offeratis pro peccatis, nolite pati, ut vobis illud aptissime

convenire cuipiam videri possit, quod Tertullianus olim, cum diversam rem pertractaret, postulavit: „Sacrificat, an insultat?“ Sacrosanctum proinde Missae sacrificium, quo sanctius nihil, nihil divinius excogitari potest, non tantum ea morum puritate celebrare debetis, quae eos decet, qui singulis diebus Deo Patri coeleste holocaustum offerunt unigeniti Filii, verum etiam sacras ceremonias in rubricis praescriptas sedulo pieque observare. Id enim necessario requiritur, ne sacerdos inter homines Deumque positus ad ipsius iracundiam sedandam, si negligenter immodesteque suo munere fungatur, Deum magis irritet. Nostis item divini officii recitandi necessitatem atque utilitatem. Vosmet divinae huic disciplinae addixistis, quam Ecclesia ipsa jam inde a suis incunabulis instituit, sanctissimisque legibus decrevit, ut quotquot sacris ordinibus sumus initiati, septies in die ejusmodi laudem Deo dicamus. Quam gravi igitur culpa conscientiam obstringitis, Fratres Filiique dilectissimi, quoties hymnum Domino cantare omittitis! E contrario ineffabili voluptate vestrum animi perfundentur, praeclarissimaque luce vester ignis exardescet in lectione et meditatione illorum psalmorum, quos Spiritu Sancto edocente in nostrum etiam usum psaltes olim ac rex David exarabat. Cavete etiam, ne sacerdotali vitae, quae irreprehensibilis esse debet, turpiorum vitiorum notas inuratis. Studia vestra cum Nostris ac cum omnibus paroeciarum rectoribus conjungite Nobisque et illis suaviter lacriterque obtemperate. Obversantur vobis ante oculos

ingentia mala ac detrimenta, quae ex divinae legis ignorantia in christianum gregem illabuntur. Quantam vobis et ab hominibus nanciscemini laudem, quantam a Deo gratiam et gloriam, si conjunctim cum parochis omnem industriam charitatemque vestram huc converteretis, ut christifideles ac praesertim puerorum animos catholicae fidei morumque christianorum scientia imbueretis! Hac ipsi scientia veluti lacte enutriti, per omnia virtutum incrementa honestiores sanctioresque in dies evaderent; pietas in ipsis atque religio cum aetate mirifice crescceret ac confirmaretur. Hanc utique puerorum institutionem vehementer vobis commendamus: quippe si ab adolescentia libentes praebere aures assueverint Dei verbo, cujus declaratio et illuminat et intellectum dat parvulis, si eos vos per hanc viam ad Christum adducetis, pro ea sane qua praediti sunt ingenua animorum docilitate, et Deo, et vobis, et regis Nostri legibus voluntatibusque facile morem gerent. Id si per vos fiat, Nos salutari timore ob tantum regendarum animarum onus perculsos mirifice solabimini. Quare effusas gratias agemus Patri misericordiarum, qui dum elevans allisit Nos, suaviter etiam eodem tempore disposuit, ut ad onus ipsum sustinendum manus vos vestras adjiceretis, ut in vobis gloriaremur, et ex ipsa Nostra infirmitate proventum faceremus.

Vocationis vestrae amor divinaeque domus tuendae atque amplificandae zelus mirum in modum in vobis crescet, si Sacrarum Scripturarum paginas, si sanctum Tridentinum Concilium, si Summorum Pontificum

et prae ceteris Benedicti XIV. sapientissimas constitutiones, si decreta Praedecessorum Nostrorum, si familiares sanctorum Patrum conciones; si Acta Ecclesiae Mediolanensis, Sancti Caroli Borromaei spiritu plena ac omnibus animarum moderatoribus perquam utilia, si salubriores morum regulas e purioribus fontibus haustas ac praesertim Romanum Catechismum ad Paroches et ipsorum Parochorum Rituale diurna nocturnaque manu versare nunquam cessabitis. Ad id faciendum pietatem vestram vehementer hortamur; siquidem dispensatores mysteriorum Dei vix quidquam magis deceat. Ne vero inimicus homo, cujus pravitas fraudesque in dies augentur, zizania in agro superseminet, quae uberrimam quamlibet segetem facile suffocarent, opem, quaeso, ferte parochis ipsis, verbum Dei praedicate, campos perlustrate, glebas infringite, pestifera vitiorum germina eradicate, ac bonum semen latius spargite. Ex ejusmodi zelo atque industria tantam assequemini laudem, quantam ex oscitantia gradusque vestri neglectu ignominiam assequeremini.

Quod ad vos spectat, Clerici Filiique dilectissimi, libere aperteque profitemur, nullam Nos pastoralis solicitudinis partem omissuros, ut non pro cujusque lubitu, sed ad ecclesiasticarum legum normam vos per sacrorum ordinum gradus ad Dei altare traducamus. In Collegio Urbano de Propaganda Fide, a cujus administratione nuper discessimus, vidimus expertique sumus, Ecclesiasticae adolescentium educationi quantum prosit, si jam inde a teneris intra seminariorum parietes ac veluti ad Sanc-

tuarii umbram recipiantur ibique per omne studiorum tempus, prout Sacrosancto Tridentino Concilio praescribitur, alantur atque instituantur. Inter maxima Dioeceseos Nobis commissae incommoda istud scilicet est, ejusmodi seminarii defectus. Ut humaniores litteras, philosophicas ac theologicas disciplinas ediscatis, communiores sunt vobis adeundae academiae, quarum spiritum cum ecclesiasticis institutionibus et clericorum virtutibus minus consentire, vos probe nostis. Fervidas, quaeso, ad Deum preces attollite, ut virtutem Nobis conferat, per quam gravissimo huic incommodo prospicere aliquando possimus. Certum enim Nobis est ab experientia, nonnisi ex ecclesiastica institutionis forma homines ecclesiastico apostolicoque spiritu instructos posse prodire. Vos interim vix annum integrum in Episcopali Seminario commoramini. Quomodo fieri poterit, ut brevi adeo tempore ingens illa ac perdifficilis ecclesiasticae sanctitatis ac scientiae moles exstruatur? Atqui plerisque in artibus praeclarioris ingenii constantiorisque animi alumnos non raro videmus aequales suos omnes longe praetergredi eumque intra dies paucos facere progressum, quem multis mensibus et annis ceteri obtusiores ignavioresque minime faciunt. Impertiat vobis Deus hanc fortitudinem magnanimitatemque, ut brevi veterem hominem exuatis, saeculares mores fallacemque hujus mundi sapientiam dediscatis ac per Ecclesiae disciplinam Christique scientiam novum hominem induatis.

Sanctum sane firmumque Nobis semper erit, ut

doctrina, prudentia ac pietate praestantiores facile promoveamus. Divinae gloriae incremento spiritualibusque Ecclesiae Nostrae commoditatibus est Nobis prospiciendum: hinc quo uberior ac pretiosior est messis, eo majori prudentia ac sedulitate messores sunt seligendi. Nec patiemur sane sub modio absconditas latere lucernas, quae super candelabra collocari merebuntur, ut omnibus, qui sunt in domo, praeluceant suarumque virtutum fulgore totum Ecclesiae Eichstaettensis campum illustrent. E contrario in clericorum album eos nunquam adscribemus, per quos Ecclesiae ipsi dedecus aut detrimentum qualecunque inferri posse dubitamus. Quare nihil Nobis erit antiquius, quam sanctiorem majorum nostrorum disciplinam excitare atque instaurare, sanctuariique aditum iis omnibus occludere, quibus nec morum nec doctrinarum merita suffragentur. Gravis profecto erit jactura, quam facient paroeciae, si quando suis pastoribus viduentur: multo tamen graviorem facerent, si pro pastoribus lupos ad ipsas mitteremus.

Quum demum infinita aeterni Dei clementia, perspecta nostri Regis pietas, isque religionis et amor et zelus, quo plerique ab aliquot annis in Bavaria commoventur, in pristinum regulares ordines restituere coeperint, vos etiam, Fratres Filiique desideratissimi, salutamus vobisque ex animo gratulamur. Si fundatorum majorumque vestrorum vestigiis obsequenter insistetis, facile credimus, ex hac instauratione tot esse profectura emolumenta, quot ex vestro excidio Germania accepit detri-

menta. Nihil in hac vita Nobis a Deo felicius fortunatiusque contingere poterat, quam ut Romae ab religiosis illis hominibus institueremur, ad quos illinc discedentes non sine summa animi jucundidate Urbanum Collegium transmisimus. Libere profitemur, ibi Nostram de ordinibus religiosis sententiam et enatam fuisse et confirmatam; ibi Nos ab experientia fuisse edoctos, et christianae juventutis educationem et ardua quaeque opera apostolica nemini fortasse tutius committi posse, quam ipsis religiosis ordinibus. Id tamen non vetat, quominus vobis in mentem revocemus, vos eos esse, qui, vosmet supra vos ipsos quodammodo extollentes, voluntatis humanae imbecillitatem in fortitudinis veluti prodigium per religiosae professionis vota convertistis. Quapropter hortamur in Domino, ut nihil unquam nisi laudabile, nisi sanctum, nisi sanctissimis fundatorum vestrorum legibus consonum a vobis fiat. Ita certam evangelicae perfectionis viam, in quam estis ingressi, alacriter prosequemini: ita beatam coelestis itineris metam prae oculis semper habentes, paupertatem, labores, aerumnas, vigilias, insectationes, orationes etiam atque jejunia laeto constantique animo nunquam non perferetis; ita pravos, qui in vestrum dedecus atque communem perniciem Germaniam universam pervagantur rumores dissipabitis: ita, quam vobis volunt inurere ignominiae notam, in ipsos vestros adversarios facile rejicietis. Tot animorum ac corporum afflictationes, tantam rerum humanarum inopiam saecularium que oblectatorum privationem uberrima coe-

lestium charismatum copia Deus totius consolationis vobis munifice rependet. Pergite igitur in via mandatorum, ac consiliorum Dei; salutem animarum pro instituti vestri ratione vehementer operamini; subditi estote ex animo praepositis vestris ac Nobis etiam in iis, quae ad nos spectant; episcopalia et paroecialia jura fideliter integreque tueamini; intra eos fines, qui a canonico jure vobis constituuntur, et Christifidelium confessiones excipite et verbum Dei praedicate, ut coeleste bravium tandem aliquando arripiatis, ac in perpetuas aeternitates cum Christo regnetis.

Vellent nunc pastorales hae Nostrae litterae ad vos etiam converti, o electae a Deo Virgines ac Christo desponsatae, queis magis placuit coelesti sponso in omni castitate servire, et in domo Dei vestri abjectas esse, quam habitare in tabernaculis peccatorum. At in sat ampla dioecesi vix unum aut alterum vestrum coenobium reperire Nobis datur. Oremus igitur ac bonorum omnium largitorem Deum vehementer obtestemur, ut gentem vestram laetitiamque nostram quamprimum multiplicet; ut Bavaria nostra iis non destituatur sanctimonialium coenobiis, quibus vel ipsa America foederata, in quam nunc primum catholica fides inducitur, abundare incipit. Interea vos ad altissimam construendam sanctitatis vestrae turrim profundiora jacite religiosae humilitatis fundamenta. Charitas, quae benigna aeque ac patiens est, jugiter vos inter regnet. Cum ipsa neque superbiae status neque irae incendium consistat; ab ipsa sufferre om-

nia, omnia credere, omnia sperare ediscite. Meditationis studium, orationis ardor nunquam in vobis languescat aut extinguatur. Per sui abnegationem unaquaeque vestrum fiat demissior; per rerum divinarum contemplationem fiat sublimior. Saecularium colloquiorum pericula hominumque affatus aut omnino effugite, aut si quando evitari a vobis nequeunt, innocentiam inter ipsos sanctissime custodite. Prudentes estote, ac intra cubicula vigilantes vos Deus semper inveniat. Sine intermissione orate, ut cursum Nostrum ac ministerium, quod accepimus a Jesu Christo, feliciter consummemus. Saeculares feminas, puellas praesertim, quibuscum agitis, ad pietatem, modestiam et castitatem vehementer excitate. Demum pro viribus cooperamini Deo in salutem animarum et in ejus viis constanter ambulate.

In sermonis hujus Nostri exitu vos omnes, venerabiles Fratres Filiique dilectissimi, iterum complectimur, vosque certiores facimus, suavissima uberimaque Nostrum animum perfusum fuisse jucunditate, simul ac ad Nostras aures perferebatur nullos in Nostra dioecesi inveniri ex illis hominibus, qui, cum in erroribus misere versentur, insolenti, qua exagitantur animorum perturbatione, publicam etiam populorum quietem ac tranquillitatem evertere conantur. Incredibilem illam tot malorum colluviem, quae aliquas Germaniae provincias jampridem invasit, easque misere dilacerat, non aliunde profluere conspicimus, nisi ab hisce erroribus perturbationibusque. Stulte ipsi arbitrantur, totam Germaniae

felicitatem in hoc positam esse, ut scilicet, quae fuerant a majoribus sapienter instituta, funditus subvertant, in eorumque locum ea constituant, quae nefariis ipsi machinationibus die noctuque moliuntur. Atqui Germaniae felicitas non est longe adeo repetenda. Deum, ut par est, venerari, catholicam religionem tueri, illius administros audire ac colere, regi obsequi ejusque voluntatibus legibusque obtemperare, falsae sapientiae pravitatem superbiamque effugere ac detestari, en, ubi posita fuit semper et etiamnum est germana hominum felicitas. Vos primum huc, quotquot estis, accedite, huc dein gregem Nostrum (errantem praesertim) adducite. Nullum certe majus emolumentum, nullam certiorem beatitatem poteritis unquam Germaniae universae comparare.

Ecclesiae Nostrae vinea, nisi opportunis sepibus maceriisque muniatur, fures profecto non deerunt, qui eam vastare ac diripere minime perhorrescant. Nihil igitur curae Nobis magis erit, quam ut fideliter in ipsius securitatem excubemus. Non multo postquam ad vos venerimus, dioecesim universam sacra visitatione perlustrabimus, quin ulla aut locorum, aut rerum, aut hominum etiam asperitas solicitudinis Nostrae cursum retardare queat. Fixum Nobis in animo est illud Pauli mandatum, quod Nobis proponitur: „Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.“ Ergo properabimus sedulo exploraturi, ubi ager Noster dominicus spinis aut tribulis silvescat, qualem infoecun-

dae arbores terram occupent, ubi parochorum securis otiosa jaceat, qua fieri ratione possit, ut malae bestiae illinc amandentur, gregesque ad pascua securi educantur, ut plebes sacerdotibus, sacerdotes ipsi subjecti Nobis sint.

Demum ut Ecclesiae Eichstaettensi adventus Noster bene vertat, date operam, ut enixis precibus per intercessionem Beatae Mariae Virginis, Bavariae Patronae, Apostolorum Principum Sanctissimorum, Petri et Pauli, ac praesertim per dioeceseos Nostrae coelestes sospitatores Sanctum Wilibaldum et Sanctam Walburgam, id Nobis impetretis, ut scilicet Deus semper Nobis propitius adsit adventuique Nostro benedicere ex alto dignetur. Id vos laetos lubentesque facturos facile speramus. Quare expansis pastoralis Nostrae charitatis ulnis unumquemque vestrum, venerabiles Fratres Filiique dilectissimi, peramanter amplectimur in osculo sancto, benedictionem vobis a Domino adprecamur, oramusque, ut gratia Domini Nostri Jesu Christi et charitas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen.

Datum Monachii, die S. Walburgae sacro, anno a Virginis Partu MDCCCXXXVII.

Carolus Augustus, Episcopus.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Hirſcher und D. Mack,

Profeſſoren der Theologie, katholiſcher Facultät, an der Königl. Univerſität Tübingen.

Jahrgang 1837.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,

in der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Wien,

in der Carl Gerold'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß.

Vierter (letzter) Artikel.

Dritter Abschnitt.

Die Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu *).

B. II. S. 305–690. 1. Aufl. S. 303–685.

Erstes Kapitel.

Verhältniß Jesu zu der Idee eines leidenden und sterbenden Messias; seine Reden von Tod, Auferstehung und Wiederkunft.

B. II. S. 305–373. 1. Aufl. S. 303–373.

„Den Evangelien zufolge hat Jesus seinen Jüngern mehr als Einmal, und schon geraume Zeit vor dem

*) Ueber die evangelische Geschichte vom Leiden, Tod, Auferstehen und Weggange Jesu verbreiten sich die scharfsinnigen und gelehrten Erörterungen Hug's in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. H. III. S. 158–190. H. V. S. 1–109. Auf sie muß ich um so dringender ver-

Erfolge, vorausgesetzt, daß ihm Leiden und gewaltsamer Tod bevorstehe. Und zwar blieb er, wenn wir den synoptischen Nachrichten trauen, nicht bei Voraussagung dieses Schicksals im Allgemeinen stehen, sondern bestimmte den Ort, die Zeit, die Subjecte, die wesentliche Form seines Leidens, selbst Nebenzüge zum Voraus, (Mtth. 16, 21. 17, 12. 22 f. 20, 17. mit den Parall. Luc. 13, 33.)" *).

In der That aber kann Jesus, H. D. Strauß zufolge, jene Aussprüche, in denen die Einzelheiten seines Leidens und Todes vorherverkündigt gewesen wären, nicht gethan haben, da er sie nur vermöge einer übermenschlichen Erkenntniß hätte vorauswissen können, vermöge derselben Erkenntniß aber auch hätte wissen müssen, daß die A.T.lichen Stellen, als deren Erfüllung er eben jene Einzelheiten bezeichnet, sich „dem wahren und ursprünglichen" Sinne nach gar nicht auf Jesum beziehen **). Der „wahre und ursprüngliche" Sinn, und zugleich der allein wahre und richtige ist nämlich H. D. Strauß derjenige, welchen „die grammatisch-historische Auslegung" gibt; wobei die irrthümliche Annahme zum Grunde liegt, daß die grammatisch-historische Auslegung, welche den buchstäblichen und nächsten Sinn findet, die ganze Be-

---

weisen, da viele Bedenken gegen den historischen Charakter der evangelischen Angaben, worauf wir hier nicht eingehen können, dort auf die befriedigendste Weise gehoben sind.

*) S. 305.

**) S. 306—309.

deutung einer Schriftstelle erschöpfe, und daß die Hermeneutik der rationalistischen Ausleger, welche von einer geistigen und religiös-pragmatischen Auffassung des A. T. keine Ahnung hat, eben in dieser Beschränktheit die Vollkommenheit habe *). Den buchstäblichen und nächsten historischen Sinn nimmt der Herr den betreffenden Stellen durchaus nicht, aber er gibt ihnen durch eine Auslegung, die ihre Berechtigung vor der Wissenschaft so gut als die grammatisch-historische Interpretation darthut, zu jenem auch den höheren Sinn und zeigt ihre messianische Bedeutung, so daß die Stellen aus Ps. 22. 118. Jes. 50. 53. u. A. durch ihre Beziehung auf das Leiden und den Tod des Herrn nur ihre volle Erklärung finden. — Es versteht sich indessen leicht, daß H. D. Strauß hievon nichts wissen will, sondern „die Vorherverkündigung der einzelnen Züge seines Leidens, namentlich der schmachvollen Kreuzigung, Jesu aus dem Erfolge heraus," von der urchristlichen Sage in den Mund gelegt werden läßt, um der Juden und Heiden anstößigen Katastrophe des Leidens und Sterbens des angeblichen Messias durch eine solche Vorherverkündigung auch schon vorläufig den Stachel zu benehmen **); eine Hypothese, deren Nichtigkeit sich schon an dem einzigen Umstande sattsam zu erkennen gibt, daß, so oft auch in der Apostelgeschichte und den Briefen sich das Bestreben zeigt, das Leiden und Sterben Jesu in seiner Nothwendigkeit und Ersprießlichkeit darzustellen, kein einziges Mal darauf sich beru-

*) Man vgl. Q.Sch. Jahrg. 1836. S. 203 ff.

**) S. 312 f.

sen wird, daß Jesus selber es vorher verkündigt habe.

Aber nicht nur die Art und Einzelheiten seines Todes soll Jesus nicht vorausgesagt, sondern selbst eine „allgemeine" Vorherverkündigung eines gewaltsamen Todes soll er nicht wirklich gegeben haben, da das Benehmen der Jünger bei dem erfolgten Tode Jesu in den Evangelien so beschrieben werde, daß eine vorausgegangene Eröffnung Jesu über sein Leiden damit unvereinbar sey. Es habe nämlich jene die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu völlig unvorbereitet getroffen, alle Hoffnungen, die sie auf ihn als Messias gesetzt hatten, und den Glauben an seine Messianität vernichtet; so daß Jesus keine vorläufige Mittheilung über seinen Tod gemacht haben könne*). Allein eine solche Ueberraschung und Umstimmung der Jünger geben die Evangelien durchaus nicht zu erkennen. Vielmehr zeigen sie, daß der Gedanke an das Leiden und den Tod ihres Meisters ihnen durch die wiederholten Erklärungen des Herrn immer näher kam; denn nach Joh. 11, 8. 16. denken sich auf der letzten Reise nach Jerusalem sämmtliche Jünger die Möglichkeit, daß Jesus den Juden in die Hände fallen, und Thomas spricht die Ahnung aus, daß Jesus dießmal sterben werde; deßgleichen erklärt sich nach Luc. 22, 33. Petrus vor der Gefangennehmung gefaßt, mit dem Herrn in Gefängniß und Tod zu gehen. Wahr ist es sodann, daß nach dem Tode Jesu die Jünger in hohen Grade verwirrt und niedergeschlagen erscheinen; aber wie die Niedergeschla-

*) S. 314 ff.

genheit nicht auffallen könnte, wenn sie den Gedanken an den Tod ihres Messias auch noch viel länger und klarer in sich getragen hätten, so hatte die Verwirrung, in der sie sich uns darstellen, ihren Grund nicht sowohl in dem Tode Jesu selber, als in einzelnen Umständen desselben. Hatte doch Jesus: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! gerufen, und sein Leben Luc. 23, 46. mit einem Rufe beschlossen, der zu der Erwartung, er werde bald wieder ins Leben zurückkehren, wenig zu passen schien. Dieß machte sie traurig, und verwirrte sie in ihren Hoffnungen; aber, daß es sie hoffnungslos gemacht und ihnen der Glauben an seine Messianität genommen hätte, wird unter Anderm eben durch Luc. 24, 20 ff., worauf sich H. D. Strauß beruft, widerlegt.

Wie gesagt, daß Jesus so aus dem Grabe hervorgehen werde, wie sie es bisher angenommen hatten, war den Jüngern durch die Umstände seines Todes zweifelhaft geworden; hieraus, so wie aus dem Umstande, daß nach gewöhnlicher Zählung der Tag nach dem Sabbath nicht der von Jesus bezeichnete gewesen wäre, endlich aus der besondern Beschaffenheit der Leiblichkeit Jesu nach seiner Auferstehung erklärt sich das ganze Benehmen der Anhänger Jesu in Hinsicht auf seine Auferstehung, wie es von H. D. Strauß in Uebereinstimmung mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten ausgehoben wird*). Freilich sie beide halten dasselbe für unbegreiflich, wenn Jesus seine Auferstehung vorhergesagt hatte, und das kann ihnen Niemand nehmen, namentlich

*) S. 327.

nicht, so lange H. D. Strauß in dem Kreise von Vorstellungen gebannt bleibt, in welchem ihm ein Vorherwissen und Vorhersagen Jesu, wie hier das von seiner Auferstehung, schon um der Beziehung willen undenkbar wird, in welche es Jesum zum Alten Testamente setzt*). Nur für seinen Standpunct aber ist nun auch die Behauptung begründet, daß „nach dem Erfolge erst so Voraussicht, wie Voraussage der Auferstehung Jesu beigelegt" worden sey. Andere werden sich weder vor den Prädicaten scheuen, womit er die ihm nicht zusagende Hermeneutik und Exegese beehrt, noch durch so hitzige Redensarten betäuben lassen, wie die folgende: „Hätte ein übernatürliches Princip in Jesu, ein prophetischer Geist, ihn in den betreffenden A.T.lichen Geschichten und Stellen eine Vorandeutung seiner Auferstehung finden lassen: so könnte, da in keiner derselben eine solche Beziehung wirklich liegt, der Geist in ihm nicht der Geist der Wahrheit, sondern er müßte ein Lügengeist gewesen seyn, das übernatürliche Princip in ihm nicht ein göttliches, sondern ein dämonisches*)."

In den Jesu zugeschriebenen Reden von seiner Parusie, d. h. von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, seiner Wiederkunft zum Gerichte und dem Ende der gegenwärtigen Weltordnung, Mtth. 24. 25. Mrc. 13. Luc. 17, 22—37. 21, 5—36., findet H. D. Strauß nur die Einzelheiten mythisch, in denen die Zerstörung Jerusalems vorausgesagt ist, und pflichtet der Vermuthung bei, „daß diese Reden in der Bestimmtheit, wie wir sie hier lesen, nicht

*) S. 342.

vor dem Erfolg, mithin nicht von Jesu gesprochen, sondern nach dem Erfolg ihm als Weissagung in den Mund gelegt worden seyn mögen *)." Den wesentlichen Inhalt aber erklärt er gut rationalistisch aus der Voraussetzung, daß die damaligen Zeitgenossen Jesu und mit ihnen er selbst den Weissagungen Daniels, so wie den Erzählungen von der ersten Zerstörung Jerusalems II. Kön. 25. II. Chron. 36. Jer. 39, 2. eine Beziehung auf noch bevorstehende Ereignisse gegeben haben; ferner daraus, daß Jesus, sobald er sich für den Messias hielt, erwarten mußte, „irgend einmal in den Wolken des Himmels zu erscheinen, um die Todten zu erwecken, Gericht zu halten, und ein ewiges Reich zu begründen," weil nämlich dieses dem Menschensohne bei Daniel zugeschrieben sey **). Es ist schwer zu entdecken, welchem Umstande diese Erklärung es zu verdanken hat, daß sie H. D. Strauß nicht nur nicht gezüchtigt, sondern vielmehr selbst adoptirt hat; doch das ist von keinem Belange. Die Pointe der ganzen Darstellung der evangelischen Berichte von der Parusie des Herrn ist die von den Naturalisten längst ausgesprochene Behauptung, daß Jesus seine

*) S. 362. Der Grund ist der bekannte; einerseits weil es unmöglich scheint, einen von so vielen Zufälligkeiten abhängigen Erfolg mit seinen Einzelheiten vorauszusehen, andererseits weil Dan. 9, 27., welches auf die Entweihung des Heiligthums unter Antiochus Epiphanes sich bezieht, von Jesus auf ein Ereigniß bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezogen werde.

**) S. 364—368.

sichtbare Wiederkunft in den Wolken und das Ende der gegenwärtigen Zeitperiode bald (εὐθέως Mtth. 24, 29.) nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, und so, daß es die Generation seiner Zeitgenossen noch erleben werde, ankündige, worin, da jenes jetzt noch nicht erfolgt sey, während nun seit dem Falle des jüdischen Heiligthums fast 1800 Jahre hingegangen, ein Irrthum Jesu, und damit eine tödtliche Verwundung des Christenthums gegeben sey*).

Es ist aus den apostolischen Briefen und der Apokalypse zu erkennen, daß die Vorstellungen der Jünger Jesu noch in der späteren Zeit über die Zeit der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft Jesu zur Auferweckung der Todten und dem Weltgerichte nicht ohne Dunkelheit und Schwanken waren, was voraussetzt, daß Jesus in den Reden über seine Parusie nicht eine solche Unterscheidung der Zerstörung Jerusalems von seiner letzten Wiederkunft beabsichtigte, daß die Jünger schon damals die große Entfernung beider voneinander klar erkannten. Hieraus erklärt sich nicht nur das Ineinanderlaufen der die verschiedenen Ereignisse betreffenden Schilderungen, sondern namentlich der Umstand, daß nach Matthäus 23, 29 ff. die Wiederkunft Jesu zum Gerichte nicht bald, wie H. D. Strauß εὐθέως gibt, sondern alsbald, ungesäumt nach der mit Jerusalems Zerstörung verbundenen Drangsal angesetzt wird, und nach Lucas 21, 32. Jesus das Eintreten der Ereignisse noch in dem damaligen Menschenalter verkündet, während dem der erste die mit jener Verbindung unverträgliche Aeußerung Jesu auf-

*) S. 346. 347. 357.

nimmt, daß das Evangelium des Reichs in der ganzen Welt müsse verkündet werden zum Zeugnisse allen Völkern Cap. 23, 14., und der andere uns die Rede Jesu aufbewahrt hat, daß nach der Einnahme Jerusalems seine Bewohner unter alle Völker als Gefangene hingeführt, und die heilige Stadt von Heiden werde gedrückt werden, bis auch diesen ihre Zeit kommen und die Vorzeichen der Wiederkunft Jesu eintreten werden, Cap. 21, 24 ff. Für die Kritik erwächst hieraus die Aufgabe, nach den in den Evangelien selber liegenden Daten die zusammengehörigen Bestandtheile aufzusuchen, die zu trennenden zu scheiden, auch zu erklären, woher die vorliegende Verbindungsweise rühre. Dieß ist denn auch geschehen, und die Ueberzeugung ist jetzt allgemein, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems und seine Wiederkunft nicht als sich berührende Ereignisse, aber auch nicht ausdrücklich als weit auseinander liegende bezeichnet habe, daß den Evangelisten aber jene Data, welche auf den Zeitbestand führen mußten, nicht so klar waren, daß sie ihre vorhergefaßte Meinung von dem unmittelbaren Zusammenhange der Zerstörung Jerusalems und der Parusie des Messias überwanden.

H. D. Strauß nun hält es für dießmal mit den Evangelisten gegen Jesus, den er die Vorstellung hegen läßt, „daß bald (sollte nach Matthäus heißen: alsbald) nach dem Falle des jüdischen Heiligthums, nach jüdischer Vorstellung des Mittelpuncts der jetzigen Welt, es auch mit dieser selbst ein Ende nehmen, und der Messias zum Gericht

erscheinen werde*);" genauer genommen jedoch hält er es mit den Evangelisten nur da, wo nach ihrer Auffassung der Erfolg der Voraussagung Jesu nicht entsprochen hätte, und verläßt sie dort, wo sie sich selbst berichtigen und damit die prophetische Rede des Herrn rechtfertigen; ein Verfahren, welches sich selber richtet.

Doch bei diesem εὐθέως bei Mtth. 24, 29. müssen wir noch ein wenig verweilen. Mit den Worten: Alsbald nach der Bedrängniß jener Tage wird die Sonne verfinstert werden ꝛc., knüpft das erste Evangelium die Wiederkunft des Messias unmittelbar an Jerusalems Zerstörung. Wann kann der Evangelist so geschrieben haben? Spätestens während der Zerstörung Jerusalems oder unmittelbar nach derselben, sagt H. D. Strauß selber**), „da hier für die nächste Zeit nach dem Falle Jerusalems die Erscheinung des Messias vorhergesagt wird, was in späteren Jahren nicht mehr die Erwartung seyn konnte." Nun so hätten wir hier ein eclatantes Zeugniß für die von H. D. Strauß bestrittene Zeitnähe der neutestamentlichen Schriftsteller in Bezug auf das von ihnen Berichtete***). — Schlimmer aber noch ist nach einer anderen Seite dieses εὐθέως für die Sache der neutestamentlichen Mythologie. Diese nämlich erklärt nicht wenige Be-

*) S. 357.

**) S. 362.

***) S. 1. H. S. 86 f. Darauf hat auch H. D. Kern aufmerksam gemacht, a. a. O. S. 134.

standtheile der Evangelien aus einem apologetischen Bedürfnisse der ersten Christen: so die Unterredung mit Nicodemus, die Vorherverkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu, des Verrathes des Judas u. a. m. Wie unbegründet aber die Voraussetzung jenes apologetischen Dranges sey, zeigt unser εὐθέως. „Schon in der ältesten christlichen Zeit, da die Wiederkunft Christi sich länger verzog, als man sich gedacht hatte, standen, nach 2. Petr. 3, 3 f. Spötter mit der Frage auf: ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ, ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως *)." In den ältesten christlichen Zeit also schon gab die evangelische Vorstellung von der Zeit der Wiederkunft des Herrn den Spöttern einen Anlaß, die Gläubigen in Verlegenheit zu setzen, wie bis heute die naturalistischen, rationalistischen und mythologischen Schrifterklärer sich ihrer gegen die Evangelien bedienen. Und dennoch blieb das εὐθέως sammt den Aeußerungen stehen, welche bei Marcus und Lucas etwa auf denselben Gedanken führen: ist das irgend denkbar, wenn jener apologetischer Drang unter den ersten Christen vorhanden war, aus welchen die Mythenhypothese so viele evangelische Berichte erklärt? Und sollte es wahrscheinlich seyn, daß H. D. Strauß übersehen hätte, wie nicht die historische, sondern die mythologische Betrachtung der Evangelien „die tödtliche Wunde" von dem εὐθέως bekommt?

*) S. 346.

Zweites Kapitel.

Anschläge der Feinde Jesu; Verrath des Judas; letztes Mahl mit den Jüngern.

B. II. S. 374—442.

Man wird sich im Voraus denken, daß H. D. Strauß die Vorherverkündigung des Verrathes des Judas eines von den vielen Vaticiniis post eventum ist, durch dessen Erdichtung in diesem Falle Das abgeschnitten werden sollte, was man aus dem Verrathe des Judas Schlimmes gegen Jesum ableitete, daß nämlich seine Persönlichkeit nicht einmal die ihn zunächst Umgebenden dauernd habe gewinnen können*). Bei etwas genauerer Betrachtung indessen sieht man leicht, daß die bezeichnete Folgerung durchaus nicht beseitigt wurde, wenn man vorgab, es habe Jesus von Anfang an den Verräther durchschaut, und dem, was ihm dieser bereitete, entgehen können, daß vielmehr dadurch der Vorwurf nur um so nachdrücklicher wurde; so daß also H. D. Strauß die Sagenbildung wieder ziemlich ungeschickt seyn läßt. — Daß Jesus den Verrath des Judas nicht vorausgewußt und also auch nicht vorherverkündigt haben könne, ist H. D. Strauß aus ökonomischen, pädagogischen und moralischen, ja sogar aus gemüthlichen Gründen ausgemacht: „wer vertraut denn einem eine Casse an, von dem er weis, daß er sie bestiehlt? wer stellt den Schwachen auf einen Platz, der gerade seine schwache Seite so beständig in Anspruch nimmt, daß vorauszusehen ist, er müsse (?) frü-

*) S. 588 f.

her oder später unterliegen? wenn Jesus den Verrath des Judas vorherwußte, und diesen doch berief: so scheint er ihn absichtlich in jene Sünde hineingezogen zu haben; er soll ihn durch Gelegenheit zum Dieb gemacht, und sich, wie absichtlich, an ihm einen Verräther großgezogen haben? Und auch nur von der gemüthlichen Seite angesehen, — mußte Jesu durch den Verräther nicht jede Stunde traulichen Zusammenseyns mit den Zwölfen verkümmert werden?" *) — Freilich wohl das Letzte, wenn Jesus nur dann eine trauliche Stunde hatte, wenn lauter gleichgestimmte Seelen um ihn waren, unschuldvolle Herzen, in denen er seine Schmerzen und Freuden niederlegte; aber von einer so krankhaft weichlichen Gemüthlichkeit war der Herr frei, sonst hätte er überhaupt keine gute Stunde auf Erden gehabt. Was sodann das Cassenamt betrifft, so scheint H. D. Strauß vorauszusetzen, es habe Jesus dem Judas dasselbe förmlich übertragen, denn nur so gewinnt die ökonomische und pädagogische Objection einigen Schein. Es ist aber nur Das wahrscheinlich, daß Judas der Oekonomus wurde, weil die übrigen Begleiter Jesu ihn dazu für den geschicktesten hielten, und er am meisten Interesse dafür zeigte. Hätte nun Jesus dazwischen treten, und ihm das Sündigen nach dieser Seite hin mechanisch unmöglich machen sollen? Und ferner — wie rechtfertigt H. D. Strauß die stark deterministische Behauptung, es habe Judas den Reizen zur Veruntreuung früher oder später unterliegen müssen? Ueberhaupt kann aus dem moralischen Gesichtspuncte hier nur

*) S. 385 f.

gefragt werden: Hatte Judas in der Berufung zu Jesu und seinem Umgang mit ihm Mittel und Aufforderung genug, die in ihm liegenden Keime zum Bösen zu unterdrücken und die guten Anlagen zur Entwickelung und Herrschaft zu bringen? Hier wird Niemand mit Nein antworten; darum kann aber auch Niemand die Schuld der Schlechtigkeit des Judas auf einen Andern, als ihn selber, werfen. Die Frage: warum berief Jesus doch den Judas? hat formell dieselbe Bedeutung, wie viele ähnliche, z. B. warum gibt Gott dem künftigen Bösewicht seine Existenz und die übrigen Möglichkeiten zur Sünde? in der Sache aber muß man es höchst bedeutsam und wichtig finden, daß schon in der nächsten Umgebung Jesu Das zu Tage kam, was sich seitdem in der christlichen Geschichte im Großen und Kleinen unabläßig wiederholt, daß die sittliche Persönlichkeit im Reiche Gottes entweder geläutert, oder durch sich selber in eine schauerliche Tiefe von Verworfenheit und Elend gezogen werden müsse*).

Bei Instanzen, wie die gegen den evangelischen Bericht von der Bestellung des Paschamahls (Mtth. 26, 17 ff. mit den Parallel.): es wäre hier „das zweifache Wunder vorhanden, daß einerseits für Jesu Bedürfnisse Alles bereit ist, und der Gewalt seines Namens Niemand zu widerstehen vermag; andererseits aber Jesus in entfernte Verhältnisse einen Blick zu werfen, und das Zufälligste vorherzusagen im Stande ist**);" und die gegen die Verkündigung

*) Vgl. auch D. Kern a. a. O., besonders S. 159 f.

**) S. 399.

des Verraths beim letzten Mahle: „daß Jesus aus der Psalmstelle (Ps. 41, 10.) vor dem Erfolg durch natürliche Ueberlegung sollte herausgelesen haben, ihm stehe Verrath durch einen Freund bevor, ist um so undenkbarer, als sich keine Spur findet, daß der Psalm unter den Juden messianisch gedeutet worden wäre: daß aber das Göttliche in Jesu ihm eine solche Deutung an die Hand gegeben habe, ist des wegen unmöglich, weil es eine falsche Deutung ist *)," halten wir uns nicht länger auf. Auch erwähnen wir nur, daß H. D. Strauß die Verkündigung des Verraths, wie die der Verläugnung für Weissagungen erklärt, die Jesu erst nach dem Erfolge in den Mund gelegt wurden **); und daß er die Angabe Mtth. 26, 17 ff. Mrc. 14, 12 ff. Luc. 22, 7 ff. aus der A.T.lichen Erzählung I. Sam. 10, 1 ff. erklärt ***), wo Samuel dem Saul vorhersagt, es werden ihn an der Terebinthe Tabor drei Männer antreffen, der eine drei Böckchen, der andere drei Rundbrode, der dritte einen Schlauch Wein tragend, sämmtliche ihn freundlich grüßend und ihm zwei Brode gebend. Wir bitten unsere Leser die citirten evangelischen Stellen damit zu vergleichen, ob sie außer dem „Tragen" und „Begegnen" eine Aehnlichkeit haben. Damals sprachen die Leute verwundert: Saul unter den Propheten? jetzt muß man erstaunt ausrufen: Saul unter den Evangelisten! und: Was ist dem Sohne Kis?

---

*) S. 432.

**) S. 433. 436.

***) S. 400 f.

Hinsichtlich der Zeit des letzten Mahles Jesu besteht H. D. Strauß darauf, daß die Angaben des Johannes mit den Bestimmungen der drei ersten Evangelien in einem „unauflöslichen Widerstreite" stehen*). Den Beweis hiefür hat er aber nicht geliefert, da die Argumente für die Uebereinstimmung der johanneischen Zeitangaben Ep. 18, 28. 13, 1. 19, 14. mit den synoptischen, welche das Passahmahl an den Abend des 14. Nisan, welcher zugleich der Anfang des 15. war, setzen, durch die Wiederholung der bekannten Einwendungen nicht widerlegt sind. Mit Recht nämlich erkennt man in der Aeußerung des vierten Evangelisten, daß die Juden, welche Jesum zu Pilatus führten, deßwegen außerhalb des Prätoriums stehen geblieben seyen, weil der Eintritt in das heidnische Haus sie levitisch verunreinigt und das Passah zu essen gehindert hätte, Joh. 18, 28., daß das Passahmahl im engeren Sinne damals schon vorüber war, wie die Synoptiker es darstellen, da, wenn es, und mit ihm der Beginn des Passahfestes erst noch am Abende jenes Tages bevorgestanden wäre, die Juden nichts gehindert hätte, das Prätorium zu betreten, und sich von der dadurch erfahrenen Verunreinigung unmittelbar vor der Passahmahlzeit, die schon in den andern Tag fiel, zu befreien. Denn daß *ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα* auch bloß die Vornahme der vorbereitenden Geschäfte, als das Schlachten der Lämmer im Vorhofe des Tempels ꝛc. bedeuten könne, ist doch eine allzu willkührliche ganz unhermeneutische Annahme. Sodann, daß *πάσχα* auch die an jedem Nachmittage der Festzeit genom-

*) S. 406—408.

menen Mahlzeiten bedeute, wird mit ebensoviel Unrecht in Abrede gestellt, als behauptet, daß πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, womit Johannes Cp. 13, 1. die Zeit des letzten Mahles angibt, die Griechen über diese hätte irreleiten müssen, wenn Johannes nach ihrer Tagbestimmung den ersten Tag des Festes erst mit dem Morgen des 15. Nisan hätte anfangen lassen, und damit das nach jüdischer Rechnung in den Anfang des Festes fallende Passahmahl noch πρὸ τῆς ἑορτῆς gesetzt hätte; endlich daß παρασκευὴ den Vorbereitungstag auf jedes Fest bedeute, und die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, an welcher nach Joh. 19, 14. Jesus verurtheilt und gekreuzigt wurde, der dem ersten Passahtage vorangehende sey, während nach den drei ersten Evangelisten Jesus erst am ersten Passahtage selber starb, dieses wäre gegen diejenigen, welche gestützt auf die ausdrückliche, Erklärung des Wortes bei Mrc. 15, 42. durch προσάββατον zeigen, daß παρασκευὴ nur von dem dem Sabbath vorangehenden Tag vorkomme, und παρασκευὴ τοῦ πάσχα sonach den Freitag in der Paschazeit, welcher damals zugleich der erste Paschatag war, bezeichne, durch Anführung von Stellen zu beweisen gewesen *).

Wie gelungen die Erklärung der Fußwaschung bei Johannes aus der „sagenhaften Ausführung der Demuthsrede Jesu Mtth. 20, 26 ff. Mrc. 10, 43 ff. Luc. 22, 26 f. sey **), wo Jesus sich, der gekommen sey, um zu dienen, und sich auch als ein Diener benehme, seinen Jüngern

*) Vgl. auch D. Kern a. a. O. 3. H. S. 4–9.

**) S. 424.

als Vorbild aufstellt, überlassen wir dem Urtheile der Leser, an H. D. Strauß die gerechte Anforderung machend, die Behauptung zu widerlegen, daß die Sage, wenn sie aus jenen Aeußerungen des Herrn eine Tischscene bildete, Jesum nicht in der Situation des Fußwaschens, sondern in dem Geschäfte des Speisenaufträgers (vgl. besonders Luc. 17, 8. 9.) darstellen mußte.

Und derselbe Evangelist, welcher dieses „Factum aus jenem Dictum herausgesponnen" und es in die letzte Mahlzeit versetzt hat, weil es sich „von selbst ergab, daß die Versinnlichung des ἀναχεῖσθαι und διακονεῖν an ein Mahl geknüpft wurde, welches dann aus leicht denkbaren Gründen am schicklichsten das letzte gewesen zu seyn scheinen konnte," soll „die Stiftung des Abendmahls darum übergangen haben, weil er nichts von demselben wußte? Nämlich von dem Abendmahl als christlichem Ritus wußte er wohl, wie sein sechstes Capitel zeigt, und mußte davon wissen, da es, wie wir aus den paulinischen Briefen abnehmen können, schon in der ersten Zeit allgemein in der ersten Christenheit verbreitet war; das aber kann ihm unbekannt gewesen seyn, unter welchen Umständen Jesus das heiligen Abendmahl eingesetzt haben sollte*)." — Gesetzt Johannes hätte die Umstände der Einsetzung des heiligen Mahles historisch nicht gewußt, ergab es sich für ihn oder für die ihm zukommende Sage nicht von selbst, eine Handlung, welche das Vorhandenseyn von Brod und Wein voraussetzte und die Darreichung derselben

*) S. 423.

zum Genusse in sich enthielt, an eine Mahlzeit zu knüpfen? und mußte sich eine Handlung, in welcher Brod und Wein „zu Symbolen des zu tödtenden Leibes und zu vergießenden Blutes Jesu gemacht wurden *)," nicht mit innerer Nothwendigkeit in die letzte Mahlzeit versetzen, welche Jesus mit seinen Jüngern hielt? — Aber ist es nur überhaupt denkbar, daß man irgendwann und irgendwo in der Christenheit nicht gewußt hätte, wann und unter welchen Umständen der Herr den Ritus eingesetzt hätte, der auch nach H. D. Strauß's Zugeständniß „schon in der ersten Zeit allgemein in der Christenheit verbreitet war," dieß aber nur seyn konnte, weil man wußte, er sey vom Herrn, und zwar in der allernächsten Beziehung zu seinem Tode angeordnet worden? Noch mehr; in der Stelle I. Cor. 11, 23 ff., um deren willen H. D. Strauß die Bezweiflung der Stiftung des Abendmahls durch Jesum für unzuläßig erklärt **), steht mit dürren Worten, daß in der Ueberlieferung und Verkündung des heil. Abendmahls die Zeit seiner Einsetzung enthalten war: Vom Herrn her habe ich empfangen, was ich euch auch übergab, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er überliefert wurde, nahm Brod ꝛc. v. 23. Endlich gesetzt die Erklärung des Paulus an diesem Orte wäre nur auf den Inhalt seiner Kenntniß und Verkündung des heiligen Abendmahls zu beziehen, und, obwohl er sagt: παρέλαβον — ich habe es überliefert be-

*) S. 442.

**) ebend.

kommen, von ihm kein Schluß auf die Predigt der übrigen Heilsboten zu machen: H. D. Strauß stimmt der Annahme bei, daß das johanneiſche Evangelium in Epheſus geſchrieben worden ſey*); in Epheſus aber eben war es unbeſtrittener Weiſe, wo Paulus den erſten Brief an die Korinthier ums Jahr 57 ſchrieb, und als er ihn ſchrieb ſchon länger als zwei Jahre das Evangelium verkündet und für Einführung chriſtlicher Ordnung gewirkt hatte; zu Epheſus endlich war es, wo in der apoſtoliſchen Zeit noch das heilige Mahl nach pauliniſcher Einführung muß gefeiert worden ſeyn, weil einer zu Troas, wohin das Evangelium von Epheſus aus kam Act. 19, 1., in Anweſenheit des Paulus begangenen Abendmahlsfeier ausdrückliche Erwähnung geſchieht Act. 20, 7. 11. Und nun laſſe man ſich von H. D. Strauß noch einmal ſagen: das vierte Evangelium habe die Stiftung des Abendmahls übergangen, weil ihm und der Ueberlieferung, aus der es ſchöpfte, unbekannt geweſen ſey, unter welchen Umſtänden Jeſus das Abendmahl förmlich eingeſetzt haben ſollte; und erwehre ſich, wenn man kann, des Gedankens, daß die mythologiſche Kritik, wie ſie hier ſich zeigt, entweder in einem höchſt beleidigenden Grade auf die Ignoranz und Gedankenloſigkeit ihres Publicums ſpeculire, oder daß es ihr an Umſicht und zuſammenhängenden Gedanken ſo ſehr fehle, daß man ihre Competenz zur Geſchichtsforſchung und Geſchichtswürdigung ernſtlich in Zweifel ziehen müſſe!

Hat Jeſus das heil. Abendmahl geſtiftet, oder nicht? d. h. hat er „jene eigenthümlich bedeutſame

*) B. I. S. 400. Anm. (2. Aufl.)

Brod- und Weinaustheilung beim letzten Mahle nur als einen Act des Abschieds von seinen Jüngern, oder hat er sie in der Absicht vorgenommen, daß sie auch nach seinem Hingang von seinen Anhängern zum Andenken an ihn gefeiert werden sollte?"

Er hat es nicht gestiftet; denn es „wird neben dem Stillschweigen der beiden ersten Evangelisten (von dem τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν des Paulus und Lucas) das in Betracht kommen, daß, wie überhaupt eine Gedächtnißfeier natürlicher aus dem Bedürfniß der Zurückbleibenden, als aus dem Plane des Scheidenden hervorgeht, so auch jene Worte weit eher darnach lauten, das Bewußtseyn der ersten Gemeinde, als eine Verordnung Jesu auszusprechen*)."

Die Annahme, Jesus habe das h. Abendmahl nicht gestiftet, ist unbegründet; denn für die Stiftung, scheint entscheidend bei Paulus und Lucas der Zusatz: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, welchem zufolge Jesus offenbar die Absicht hatte, ein Gedächtnißmahl zu stiften, das nach Paulus die Christen feiern sollten, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ . . ." Und man darf „dazu, das τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ. für einen späteren Zusatz zu den Worten Jesu zu halten, nicht durch falsche Gründe, wie daß es gegen die Demuth Jesu verstoßen haben würde, sich

*) 1. Aufl. S. 439.

selbst eine Gedächtnißfeier zu stiften u. dgl. sich bewegen lassen, oder das Stillschweigen der beiden ersten Evangelisten, dem Zeugniß des Apostels Paulus gegenüber, allzu hoch anzuschlagen . . . Jesu auch für diese letzte Zeit jede Ahnung seines Endes im Allgemeinen abzusprechen, sind wir nicht berechtigt . . . Gar wohl denkbar ist es auch, daß er schon einige Zeit zuvor das nächste Paschafest als den Termin bestimmen zu können glaubte, welchen er nicht mehr erleben werde, und auf den Gedanken kam, seinen Anhängern ein solches Gedächtnißmal zu hinterlassen, wobei er denn gar wohl auch jene von Paulus und Lucas aufbehaltene Worte gesprochen haben könnte*)."

Hat Jesus ein Abendmahl gehalten? d. h. kam

*) 2. Aufl. S. 438. 439. 442.

bei der letzten Paschamahlzeit, die er mit seinen Jüngern hielt, „jene eigenthümlich bedeutsame Brod- und Weinaustheilung vor?"

Nein! Sondern „Wein und Brod hatte Jesus seinen Jüngern sammt dem Fleisch des Lammes ausgetheilt, und nach jüdischer Sitte erklärende Worte dazu gesprochen, welche der Erinnerung an den Auszug aus Aegypten gewidmet waren. Als nun so überraschend schnell auf jenes Pascha der gewaltsame Tod Jesu gefolgt war: da wurde seinen Anhängern am Paschafest eben das Wichtigste, daß es Jesus noch kurz vor seinem Tode mit ihnen gefeiert hatte, die Erklärungen, welche er ihnen nach der Sitte des Festes von dem alten Ursprung desselben gegeben hatte, fielen hinweg, und an ihre

Ja! Denn „die Stiftung des Abendmahls durch Jesum zu bezweifeln, geht wegen des paulinischen Zeugnisses nicht an," und es steht der Annahme nichts entgegen, daß Jesus „bei dem letzten Pascha, das er mit seinen Jüngern feierte, Brod und Wein zu Symbolen seines zu tödtenden Leibes und zu vergießenden Blutes gemacht" habe *).

*) S. 442.

Stelle traten Erklärungen, welche gleichsam den neuen, christlichen Ursprung dieser Feier, nämlich den Tod Jesu betrafen. Der ersten Christengemeinde war hinfort das am Pascha gebrochene Brod nicht mehr Erinnerung an die Drangsal ihrer Väter in Aegypten, sondern an die Leiden ihres Messias, ebenso war der Becher ein Segensbecher für sie insofern, als sie in seinem rothen Weine das vergossene Blut ihres Messias erblickten, und diese Deutungen wurden Jesu statt derjenigen, welche er der Sitte gemäß bei jenem letzten Mahl gegeben hatte, in den Mund gelegt *)."

Für welche der beiden sich widersprechenden Ansichten entscheiden sich meine verehrten Leser? Ich vermuthe — für jene, nach welcher Jesus das Abendmahl als eine eigenthüm-

*) S. 440 f.

lich bedeutsame Handlung zum fortwährenden Andenken an ihn gestiftet hat; denn sie ist die altchristliche, läßt der Geschichte und den neutestamentlichen Zeugnissen ihr Recht widerfahren, und — habe ich noch hinzuzusetzen — sie gehört der allerneuesten Bildung an, der nämlich vom 23. September 1836 *). — Was mich anbelangt, so werde ich dem Verfasser der zweiten Auflage des Lebens Jesu den an diesem Orte bewiesenen „guten Willen, für unhaltbar Erkanntes zurückzunehmen **)," gerne zugestehen; aber, wenn ich mich in dieser Streitsache des H. D. Strauß contra Strauß auf den gemeinsamen Standpunct der Streitenden stelle, so muß ich dem Verfasser der ersten Auflage vom October 1835 das größere Recht zusprechen. Eine Kritik, welche wie die Strauß'sche und nach den von ihm angenommenen Grundsätzen und Kriterien alles in der Geschichte Jesu darauf ansieht, ob es nicht Mythisches an sich habe, mußte und muß die Stiftung und den Inhalt des heil. Abendmahls für unhistorisch erklären; das Bedenken aber von wegen des paulinischen Zeugnisses kann dem von mythologischer Seite zu machenden Vorwurf, daß es eine reine Inconsequenz und noch dazu superstitiös sey, sich nicht entziehen. Der Inconsequenz: denn warum soll denn bis zur Zeit, da Paulus an die Korinthier schrieb, jene Umdeutug des letzten Paschamahles nicht ebenso gut haben stattfinden können, wie die in demselben Briefe bezeugte Vorstellung, daß Jesus

*) Siehe die Vorrede zur zweiten, verbesserten Auflage, S. IX.

**) a. a. O.

Christus auferstanden und den Aposteln erschienen sey *)? Der Superstition: denn was beweist der zufällige Umstand, daß es noch Niemanden eingefallen ist, die Aechtheit des ersten Briefs an die Korinthier zu bezweifeln, für die herkömmliche Annahme, daß er wirklich von Paulus und noch vor den sechziger Jahren geschrieben sey? Die Ueberlieferung für jene fängt, wie aus De Wette's Einleitung zu ersehen ist, erst mit Irenäus ganz sicher zu werden an; und aus innern Gründen lassen sich (wie ich mir zu beweisen getrauete) nicht weniger und nicht geringere Bedenklichkeiten erheben, als z. B. gegen den Brief an die Epheser oder die Pastoralbriefe.

Drittes Kapitel.

Gang nach dem Oelberg, Gefangennehmung, Verhör, Verurtheilung und Kreuzigung Jesu.

B. II. S. 443—555. 1. Aufl. S. 443—453.

Das Endurtheil über die synoptischen Berichte von dem Seelenkampfe Jesu im Garten, und über die im johanneischen Evangelium aufbewahrten Abschiedsreden Jesu, sowie über die gleichfalls johanneische Erzählung von den Vorgängen und Reden bei Anmeldung der Hellenen Joh. 12, 20—36. geht aus Gründen, die wir nur anführen, nicht aber umständlich prüfen werden, dahin, daß die betreffenden Berichte, sowohl die synoptischen, wie die

*) Vgl. B. II. S. 648.

johanneischen durchaus unhistorisch seyen*). Nämlich: „die den Synoptikern und dem Johannes gemeinsame Darstellung, daß Jesus sein Leiden auf Tag und Stunde vorhergewußt habe, ist die erste Umgestaltung, welche die fromme Sage mit der wirklichen Geschichte vornahm;" denn da Jesus das Vorherwissen der Katastrophe überhaupt und ihrer einzelnen Momente nicht hatte**), so kann er auch den Zeitpunct nicht vorausgewußt haben***). „Die Angabe der Synoptiker, er habe sein Leiden sogar vorher empfunden, ist die zweite Stufe des Mythischen," — denn „Engel, Blutschweiß und die dreimalige Wiederholung der Entfernung und des Gebetes Jesu" sind ohnehin mythische Zuthaten †);" es muß aber auch der Seelenkampf Jesu selber als Thatsache aufgegeben werden. Zwar setzt ein Zeugniß aus der apostolischen Zeit schon, nämlich Hebr. 5, 7., denselben als einen wirklichen Vorgang voraus ††), der evangelische Bericht davon hat in den ersten Jahrhunderten und seitdem schon den Gegnern des Christenthums Veranlassung zu Schmähungen seines Stifters gegeben, die die Gläubigen triftig abzufertigen Mühe hatten †††), so daß man meinen sollte, wenn Jesus wirklich die berichtete Todesangst ausgestanden hätte, müßte das apologetische Ju-

---

*) S. 472.

**) Vgl. oben S. 634. 636.

***) S. 470.

†) S. 454.

††) S. 474.

†††) S. 444 ff.

teresse der ersten Christen sie bestimmt haben, den Vorgang, von dessen ganzem Verlaufe nicht einmal ein Jünger Augen- und Ohrenzeuge gewesen war *), zu ignoriren und zu läugnen; endlich wegen dessen, was Johannes Cp. 14—17. über die siegesbewußte und hoffnungsfrohe Stimmung Jesu nach dem letzten Mahle und unmittelbar vor dem Eintritt in den Garten berichtet **), müßte, wie H. D. Strauß meint, Jesus „sich fragen lassen: warum hast du, statt in eiteln Hoffnungen der Herrlichkeit zu schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken des bevorstehenden Leidens beschäftigt, um dir durch solche Vorbereitung die gefährliche Ueberraschung durch das Herannahen desselben zu ersparen? warum hast du Triumph gerufen, ehe du gekämpft hattest, um dann bei Annäherung des Kampfs um Hülfe rufen zu müssen ***)?" — trotz und bei allem Dem aber ist die Scene in Gethsemane ein Gebilde, welches die urchristliche Sage von folgenden Vorstellungen getrieben zu Stande brachte †).

Einerseits gibt es keine augenscheinlichere Probe, daß von einem Erfolg oder Zustand ein Vorherwissen stattgefunden hat, als wenn es bis zur Lebendigkeit eines Vorgefühls gestiegen ist ††), andererseits muß das Leiden um so furcht-

---

*) S. 452.

**) S. 456 ff.

***) S. 459 f.

†) S. 471.

††) Das Bedürfniß einer so theuer erkauften augenscheinlichen Probe muß um so mehr in Abrede gestellt werden, als die vorgebliche Sage, nachdem sie die bestimmtesten Voraus-

barer erscheinen, wenn es schon im bloßen Vorgefühl dem dazu Bestimmten Angst bis zum blutigen Schweiß und die Bitte um Enthebung auspreßt *). Ferner zeigte sich das Leiden Jesu in höherem Sinn als ein freiwilliges, wenn er, ehe es äußerlich an ihn kam, sich innerlich in dasselbe ergab **); und endlich mußte es der ursprünglichen Andacht erwünscht seyn, den eigentlichen Kern dieses Leidens den profanen Augen, welchen er am Kreuze ausgesetzt war, zu entziehen, und als ein Mysterium in den engern Kreis einiger Gerechten zu verlegen ***)."

„Daß er es aber, obwohl er es vorhergewußt, und auch früher einmal (Joh. 12, 27 ff.) vorhergeschmeckt, doch schon lange zum voraus völlig überwunden †),

---

sagungen in sich aufgenommen hatte, ein Vorgefühl, was weniger beweist, als ein Vorherwissen, nicht mehr nöthig haben konnte.

*) Im Gegentheil mußte das Leiden Jesu an Intension und also auch an Furchtbarkeit verlieren, wenn die Sage das Psychische und das Körperliche trennte, und in verschiedene Zeitpuncte verlegte.

**) Die innerliche Ergebung war in allen darauf bezüglichen frühern Aeußerungen bestimmter ausgesprochen, als in dem Seelenkampfe, in welchen Jesus nicht freiwillig einging, sondern der von selbst an ihn herankam.

***) Aber Matthäus (27, 46 f.) und Marcus (15, 34 f.) berichten ja den Ruf Eli, Eli ꝛc., in welchem sich der eigentliche Kern des Leidens Jesu der profansten Wahrnehmung offenbarte.

†) Dieß „völlig" liegt nicht in der johanneischen Darstellung;

und demselben, als es unmittelbar bevorstand, mit unerschütterter Ruhe ins Auge geblickt habe, — diese Darstellung des johanneischen Evangeliums ist die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher, Verschönerung.“ Gegen die Nachricht des Johannes nämlich Cp. 12, 27 ff., daß Jesus aus Veranlassung des Wunsches der Hellenen ihn zu sehen, auf sein nahes Ende hingeschaut, die Nothwendigkeit und den Segen seines Todes ausgesprochen habe, sofort von dem Vorgefühl seines Todes schmerzhaft ergriffen, aber auch sogleich der Bewegung Meister geworden sey, worauf eine Himmelsstimme die gewisse Verherrlichung des göttlichen Namens, um die Jesus gebeten hatte, verkündete, — hat H. D. Strauß einzuwenden: „Je vermittelter und entfernter hier die Vorstellung seines bevorstehenden Todes Jesu vor die Seele trat: desto weniger ist zu begreifen, wie sie ihn so stark erschüttern konnte, daß er sich gedrungen fühlte, den Vater um Rettung aus dieser Stunde anzuflehen.“ Und „jene Erschütterung befiel Jesum am hellen Tage, mitten unter dem zuströmenden Volke, wo man sonst leichter die Fassung behielt, oder vor welchem man doch, des

---

vielmehr ist Joh. 12, 20 ff. ein Wechsel der Stimmungen von freudiger Ruhe und banger Beklommenheit nicht zu verkennen; und auch in den Abschiedsreden Cp. 14—17. macht sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine weiche und gerührte Gemüthlichkeit fühlbar, welche den Eintritt der Scene in Gethsemane sehr erklärlich macht. Mit „Ruhe“ blickte der Herr auch nach den drei ersten Evangelien, als „er ihm unmittelbar bevorstand,“ dem Tod ins Auge; von einer „unerschütterten Ruhe“ weis auch Johannes nichts.

möglichen Mißverständnisses wegen, stärkere Gemüthsbewegungen in sich verschließt *)." Der historische Charakter der Abschiedsreden endlich ist ihm, wegen ihrer Länge **), und der des Abschiedsgebetes insbesondere darum verdächtig, daß es „nicht als ein unmittelbarer Erguß, sondern als Product der Reflexion erscheine ***)."

Im Folgenden wundert es uns nicht, zu lesen, daß „der Christus, welcher durch ein Wort seines Mundes die feindlichen Schaaren niederwirft, — nicht der historische, sondern der Christus der jüdischen und urchristlichen Phantasie †)" sey; daß die Anecdote von der wunderbaren Heilung des verwundeten Knechtes aus der bald eingetretenen Undenkbarkeit entstanden sey, Jesu habe ein Leiden ungeheilt gelassen, welches mittelbar er selbst verursacht hatte ††), wobei nur unbegreiflich ist, daß die Sage doch den Schaden unvergütet lassen konnte, den die gergesenischen Dämonien, und mittelbar Jesus selbst herbeigeführt hatte; daß wir „schwerlich von Judas auch nur so viel gewiß wissen, daß er auf gewaltsame Weise vor der Zeit ums Leben gekommen: sondern, wenn er, wie nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu natürlich war, für diese in die Dunkelheit zurücktrat, in welcher die historische Kunde von seinem Schicksal erlosch †††): so konnte die

*) S. 463 f.

**) S. 468.

***) S. 469.

†) S. 476.

††) S. 479.

†††) Man urtheile, ob es natürlich, ob es irgend denkbar

christliche Sage ungehindert alles Das an ihm in Erfüllung gehen lassen, was die Weissagungen und Vorbilder des A. T.*) dem falschen Freunde des Davidssohnes drohten, und konnte selbst an eine unheilige Stätte in der Nähe Jerusalems das Andenken seines Verbrechens knüpfen**);" daß hinsichtlich der Abführung Jesu von Pilatus zu Herodes „die Vermuthung offen bleiben müsse, die Anecdote sey aus dem Bestreben entstanden, Jesum vor alle möglicher Weise in Jerusalem zusammenzubringende Richterstühle zu stellen, von allen nichthierarchischen Behörden ihn zwar verächtlich behandelt, aber doch seine Unschuld laut oder stillschweigend anerkannt werden, ihn selbst aber vor allen seine gleichmäßige Haltung und Würde behaupten zu lassen***);" daß gegen den Traum der Gemahlin des Pilatus der Verdacht angeregt werde, er sey, „wie die meisten ähnlichen aus der Profangeschichte, nach dem Erfolge gemacht, um dessen tragische Wirkung zu erhöhen†);" daß die Scene am Kreuze von jedem Evangelisten „auf eine Weise ausgemalt werde, je nachdem er oder die ihm

---

sey, daß Judas — ihr treuloser Freund, der Verräther ihres Herrn, der Gegenstand ihres lebhaften Abscheues, für die Gesellschaft Jesu irgend in eine Dunkelheit zurücktreten konnte, in welcher die historische Kunde von seinem weiteren Schicksal erlosch!

*) Hierüber gleich nachher.

**) S. 512.

***) S. 520.

†) S. 523.

zu Gebot stehende Sage nach dieser oder jener Weissagung oder sonstigen Rücksicht die Vorstellung von derselben ausgebildet hatte*)."

Wie es sich mit diesen Weissagungen verhalte, haben wir genauer zu betrachten. Da wir uns auf die Nachweisung des historischen Charakters der evangelischen Berichte im Einzelnen**) auch in diesem Abschnitte nicht einlassen, noch auch mit der Beseitigung der vorgebrachten Zweifel und Angriffe abgeben können oder sollen: so mag die Prüfung einer Hauptquelle der mythologischen Erklärung der Geschichte des Leidens, Todes und Auferstehung Jesu diese in einem Hauptzüge würdigen. Die Leser erinnern sich, daß H. D. Strauß als die Hauptquelle der evangelischen Mythen die jüdischen Erwartungen von dem Messias, das von den Juden im Voraus entworfene Schema des Messias, die in dem jüdischem Volke schon vor Jesus vorhandenen Messiasvorstellungen, welche in der Zeit von der Bildung der ersten Gemeinde nur noch auf ihn übertragen zu werden brauchten, bezeichnete; auch, daß wir den Mangel an der erforderlichen Sichtung und Feststellung der messianischen Erwartungen gleich damals zeigten***). Für die Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu aber war H. D. Strauß von seiner Hauptquelle verlassen; was in derselben vorkommt, konnte aus messianischen

---

*) S. 554.

**) Darüber siehe bei Kern a. a. O. S. 19 ff. Osiander a. a. O. S. 312 ff. Hoffmann S. 389 f.

***) Vgl. H. 1. S. 42. 65. 75—77. 82. 83.

Erwartungen aus dem Grunde nicht erklärt werden, daß es, wie er sagt, „nicht nachweislich und selbst nicht wahrscheinlich ist, daß die Vorstellung von einem leidenden Messias zu Jesu Zeit schon unter den Juden vorhanden gewesen *).“ Da nun aber die Berufungen und Verweisungen auf das A. T. in diesem Theil der evangelischen Geschichen häufiger, als in den übrigen sind: so hätten wir die den mythologischen Standpunct logisch vernichtende Erscheinung, daß die evangelische Sage da, wo sie nicht aus dem A. T. schöpfen konnte, dennoch am meisten aus ihm geschöpft hätte. Aber H. D. Strauß ist gewandt, den tödtlichen Umstand nicht nur zu ignoriren, sondern so zu wenden, daß er ihm zum Besten diene. Beruft sich nämlich der Herr selber in Betreff seines Leidens, Sterbens und Auferstehens auf A.T.liche Weissagungen: so behauptet, wie wir gesehen und worüber wir bereis auch geurtheilt haben **), H. D. Strauß so: die angezogenen Stellen sind buchstäblich keine messianischen Weissagungen, also kann die betreffende Voraussagung nicht von dem prophetischen Geiste Jesu herrühren. Erscheinen aber die Berufungen als Reflexionen der Gläubigen über den Zusammenhang der letzten Schicksale des Herrn mit der alttestamentlichen Lehre und Geschichte: so läßt H. D. Strauß, je nachdem es der mythologischen Kritik und Erklärung dienlich ist, bald das evangelische Factum wahr, die Beziehung und Deutung der alttestamentlichen Stelle aber falsch seyn, bald verwirft er

*) B. II. S. 324.

**) S. oben S. 634 f.

beides, sowohl das evangelische Factum als falsch, als die A. T. Anführung als unrichtig.

Was nun das Erstere anbelangt, die Annahme nämlich, daß die Evangelisten mit Thatsachen, welche sie geschichtetreu berichten, A.T.liche Stellen in Verbindung setzen, welche in Wahrheit keine innere Beziehung zu denselben haben, wie z. B. die Verweisung des Marcus Ep. 15, 28. auf Jes. 53, 12.: Er ist unter die Missethäter gezählt worden, bei der Erwähnung, daß Jesus zwischen zwei Missethätern gekreuzigt wurde*), die Erinnerung des Johannes Ep. 19, 36. an die Stelle II. Mos. 12, 46.: ihr sollt kein Bein von ihm zerbrechen, bei dem geschichtlichen Umstande, daß an Jesus das crurifragium nicht vorgenommen wurde**), — so könnten wir an ihr vorübergehen, da eine unrichtige Reflexion über Geschichtliches durchaus kein Zeugniß gegen die Glaubwürdigkeit des als Geschichte Dargestellten ist, wenn H. D. Strauß jene Deutung A.T.licher Stellen auf evangelische Thatsachen nicht auf eine Weise erklärte, zu der nicht geschwiegen werden kann. Unbegreifliche Verblendung nämlich, zu der sich alsbald die Unredlichkeit gesellte, aufgelegte Unredlichkeit, die sich selbst belog und Andere mit Unwahrheit täuschte, wäre die Quelle jener falschen Auffassung. Man lese: „wie es dem, der in die Sonne gesehen, ergeht, daß er noch längere Zeit, wo er hinsieht, ihr Bild erblickt: so sehen die Jünger Jesu und Verfasser des N. T. durch ihre Begeisterung für den neuen

*) S. 539 ff.

**) S. 575 f.

Messias geblendet, in dem einzigen Buche, das sie lasen, dem A. T., ihn überall; . . . es war ihnen bei der bodenlosen Willkühr jüdischer Exegese ein leichtes, im A. T. Vorbilder und Weissagungen auf den Messias zu finden, . . . und nach solchen ist so Voraussicht, wie Voraussage der Auferstehung Jesu beigelegt*)." „Das durch den gewaltsamen Tod des Messias überraschte Gemüth seiner ersten Anhänger muß man sich in ängstlicher Geschäftigkeit denken, dieses Schicksal zu begreifen, was aber bei jüdisch Gebildeten nicht hieß es mit Bewußtseyn und Vernunft, sondern mit der Schrift in Einklang bringen. So fanden sie nicht nur seinen Tod, sondern auch, daß er durch die Treulosigkeit eines seiner Freunde zu Grunde gehen würde, und selbst das weitere Schicksal und Ende des Verräthers (Mtth. 27, 9 f. Apstg. 1, 20.) im A. T. vorhergesagt, und um für den Verrath eine A. T.liche Auctorität zu finden, bot sich am meisten jene Stelle aus Ps. 41., wo der Verfasser über Mißhandlung durch einen seiner Vertrautesten Klage führt. Diese Belege aus dem A. T. konnten die Schreiber der N. T.lichen Geschichte entweder als ihre und Anderer Reflexionen bei Meldung des Erfolgs hinzusetzen, wie die Verfasser des ersten Evangelius und der Apostelgeschichte, wo sie das Ende des Judas referiren: oder, was noch schlagender war, sie konnten sie Jesu selbst schon vor dem Erfolg in den Mund legen, wie der Verfasser des vierten Evangeliums hier thut**)." Mögen

*) S. 342 f.

**) S. 433.

Andere über das hier zu Tage liegende Verhältniß der mythologischen Kritik zu den Voraussetzungen und Entdeckungen derjenigen urtheilen, welche, „wie der Wolfenbüttler Fragmentist und Andere seinesgleichen, die Jünger Jesu und die Verfasser der N.T.lichen Schriften lästern, daß sie mit schlauer Absichtlichkeit, und selbst von der Nichtigkeit ihrer Auslegungs- und Schlußweise überzeugt, im A. T. Vorbilder und Weissagungen auf die Wiederbelebung ihres Messias" aufgewiesen hätten Ich weis so viel gewiß, daß man denjenigen, der in Selbstverblendung geschäftig ist, Irrthum auf Irrthum zu häufen und gangbar zu machen, nicht einmal bedauern kann, und daß ich nicht weiß, woher man mit H. D. Strauß die Möglichkeit nehmen soll, die Anhänger Jesu um der nach mythologischer Betrachtung falschen Ueberzeugung willen, daß Jesus der Messias sey, zu ehren, und das Gefühl derjenigen, welche durch jenen ihre tiefsten Bedürfnisse befriedigt glauben, durch dessen Anblick sie geblendet worden sind, daß sie überall nur ihren Irrthum sehen, ein „wahres" zu nennen. — Wie ungegründet übrigens die Annahme ist, die Evangelisten, oder die Sage, welche sie wiedergeben, habe das Bedürfniß gehabt, zu den Schicksalen Jesu in seinen einzelnen Zügen Weissagungen und Vorbilder im A. T. aufzufinden, wollen wir an einem Falle darthun. Die Evangelien berichten, daß Jesus bei seinen Verhören auf mehrfache Anfragen nicht geantwortet habe, so auf die des Hohenpriesters Mtth. 26, 62. 27, 13., des Herodes Luc. 23, 9., ein Umstand, für welchen eine Rechtfertigung aus dem A. T. sehr erwünscht seyn mußte. Eine solche lag aber so offen und überzeugend

in Jes. 53, 7., daß wenige Jahre nach dem Tode des Herrn Philippus von dieser Stelle ausgehend, dem äthiopischen Hofbedienten Jesum verkündet (Act. 8, 32 ff.), und daß auch H. D. Strauß *) sie mit den evangelischen Berichten über das Benehmen Jesu vor seinen Feinden in Verbindung bringt. In den Evangelien ist keine Verweisung auf sie, was unbegreiflich für den ist, welcher annimmt, es sey den Evangelisten darum zu thun gewesen, in dem Benehmen Jesu A.T.liche Orakel als erfüllt zu zeigen **).

Handgreiflicher ist der Irrthum der mythologischen Erklärung da, wo sie nicht nur die Richtigkeit der A. T. Anführung, sondern auch die Wirklichkeit des Factums bestreitet, weil hier auch messianische Verblendung mit unredlicher Begehrlichkeit für die unhistorische Entstehung einer Angabe nicht aufgeboten werden können, und der Mythus rein eine Schöpfung aus Nichts wäre. „Nach dem Erfolg erst ist Voraussicht wie Voraussage der Auferstehung Jesu beigelegt," so hörten wir vorhin. Wer muß nun nicht meinen, es werde die Auferstehung als Thatsache angenommen, für welche die Gläubigen sich nach Vorbildern im A. T. umgesehen, und sie dem vorherverkündenden Meister in den Mund gelegt hätten? Aber nein; die Auferstehung selber ist durchaus kein Factum, sondern, wie wir sehen werden, ein Product der urchristlichen Geschäftigkeit, das Schicksal des Meisters nach A.T.lichen Stellen, die man auf ihn deutete, zu begreifen. Wer sieht

*) S. 487.

**) S. 490.

hier nicht den fehlerhaftesten Cirkel im Denken? Die Deutung der alttestamentlichen Stellen auf Jesum wurde nach dem Erfolg, der Erfolg aber nach jener Deutung gemacht! — Die Stelle Sachar. 11, 12. 13., welche aus Veranlassung der Angabe des Matthäus, daß um die dreißig Silberlinge, welche Judas in den Tempel geworfen hatte, die Priester den Acker des Töpfers gekauft hätten (Cp. 27, 3 ff.), citirt wird, hat solche Unähnlichkeiten nach Inhalt und Form von dem Vorfall, zu dem sie bezogen wird, daß ihre Citation lediglich aus der Annahme Erklärung findet, daß um den geschichtlich bekannten Umstand Elemente aus mehreren Prophetenstellen sich sammelten, ihm sich anpaßten und so ein eigenthümliches Ganze bildeten *). Wie unmöglich es dagegen ist, die Angabe des Matthäus von dem Ankauf des Blutackers um den Verrätherlohn aus der Deutung der A.T.lichen Worte auf Judas zu erklären, davon kann man sich aus dem Versuche des H. D. Strauß überzeugen. — Daß die Seite des am Kreuze Hängenden mit einem Speere durchstochen worden sey, wie Johannes Cp. 19, 34. berichtet, erklärt H. D. Strauß ***) für unhistorisch. Johannes bringt mit seiner Angabe die Stelle Sachar. 12, 10.: sie werden sehen, in wen sie gestochen haben, in Verbindung; diese Stelle bezieht sich nach dem Wortverstande nicht auf den Messias, und wurde nie auf ihn bezogen. Wie ist nun der mythische Zug vom Lanzenstich

*) Vgl. theol. Q.Sch. 1836. S. 219 f.

**) S. 507 ff. Vgl. S. 395 f.

***) S. 568—576.

entstanden? oder wie die Deutung der Stelle auf den Messias? Man sagt: aus den zusammentreffenden Interessen, eine Todesprobe, und eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagung zu gewinnen *)." Aber für dieses Letztere war, wie gesagt, kein Interesse vorhanden, und um eine Todesprobe zu haben, durfte man sich bei Jesu nur Das nicht hinwegdenken, was bei frühzeitigen Abnehmen vom Kreuze das gewöhnliche war, das Zerbrechen der Beine. — Wollte indessen Jemand den ersten Christen solche Erdichtungen noch zutrauen, weil sie in ihren Interesse gewesen; woher können solche entstanden seyn, die aus unrichtig aufgefaßten A.T.lichen Stellen entsprungen seyn sollen, und zugleich gegen das Interesse der ersten Christen waren? Die Auslegung des Ausrufs Jesu: ἠλὶ, ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθάνι (Mtth. 27, 26. Mrc. 15, 34.) auf eine dem Glauben an seine göttliche Natur nachtheilige Weise liegt so nahe, daß sie nach den beiden ersten Evangelisten schon von den Zuhörenden und seitdem von den ersten jüdischen Gnostikern an bis auf den Wolfenbüttler gemacht worden ist, und daß auch H. D. Strauß behauptet, der Gottmensch habe sich nicht Gott verlassen fühlen können **). Aber was soll man nun denken, wenn H. D. Strauß gleich darauf den Ausruf ohne geschichtliche Veranlassung aus dem Umstande erklärt, daß die Worte als „Anfangsworte des (22.) Psalms, welche das Gefühl des tiefsten Leidens aussprechen, sich ganz besonders eignen, dem gekreuzigten Messias in den Mund gelegt zu

*) S. 575.

**) S. 550.

werden *)." Es ist klar, die messianischen Ansichten der Christen fügen sich ebensowenig in den Dienst der Mythologie, als die messianischen Erwartungen der Juden.

Im

Vierten Kapitel,

Tod und Auferstehung Jesu.

B. II. S. 556—667. 1. Aufl. S. 554—663.

finden die evangelischen Berichte von Naturerscheinungen beim Tode Jesu, vom Lanzenstich, von der Begräbniß Jesu ihre Beurtheilung und Erklärung nach der den Lesern hinlänglich bekannten Methode. Was über den Bericht des Matthäus über die Wache am Grabe gesagt wird, gibt einen starken Beweis, von welcher sittlichen Beschaffenheit sich unser Verfasser die Apologetik der ersten Christen denkt **).

---

*) S. 552.

**) S. 590 ff. „Daß der hohe Rath in förmlicher Sitzung die Bestechung der Wächter beschlossen habe, ... eine solche Niederträchtigkeit konnte doch wohl nur die Erbitterung der ersten Christen, unter denen unsere Anekdote entstanden ist, dem Collegium als solchem zutrauen ... Indem die Christen die Verläumdung, daß die Jünger den Leichnam gestohlen haben sollten, zu widerlegen wünschten, bildete sich unter ihnen die Sage von einer am Grabe aufgestellten Wache, und nun konnten sie jener Verläumdung dreist durch die Frage entgegentreten: wie kann der Leichnam entwendet worden seyn, da ihr ja eine Wache am Grab aufgestellt, und den Stein versiegelt hattet?" Endlich „versuchte man von christlicher Seite, neben der Aufstellung

Doch wir können uns hiebei so wenig, als bei den §§. von der ersten Kunde der Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen aufhalten. — Die Realität des Todes Jesu nimmt H. D. Strauß an; die Auferstehung aber ist ihm ein historisches Unding, weil eine philosophische Undenkbarkeit. Nach der Ansicht des H. D. Strauß nämlich, welche er die richtige und die der neuern Bildung nennt *), „weiß man schon gar nicht, wie man sich die Wiederbelebung eines Todten nur vorstellen, geschweige denn sie verstehen solle. Haben die Kräfte und Thätigkeiten des Leibes einmal aufgehört in denjenigen regierenden Mittelpunct zusammenzulaufen, welchen wir die Seele nennen, deren Thätigkeit, oder vielmehr sie selbst, in der ununterbrochenen Niederhaltung aller andern im Körper möglichen Processe unter der Einheit des organischen Lebensprocesses, welche beim Menschen zugleich die Basis des Geistigen ist,

---

des vermeintlich wahren Thatbestandes, zugleich die Genesis der falschen Sage nachzuweisen, indem man die verbreitete jüdische Lüge aus einer Anstiftung des Synedriums und seiner mit der Wache vorgenommenen Bestechung herleitete."

*) Mit welchem Rechte, kann man daraus abnehmen, daß z. B. Göschel (in der Osterfrage, 1836. S. 29.), Schubert (in der Geschichte der Seele S. 271. 642.), Fichte (der jüngere, in der Schrift: Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 154 f.), Fischer (in der Metaphysik S. 229.), Erdmann (in der Zeitschrift für speculative Theologie, B. I. H. 1. S. 205 ff.), Bauer (in den Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1836. S. 698 ff.) von Leben, Tod und Persönlichkeit ganz andere Ansichten aussprechen.

besteht: so treten in den verschiedenen Theilen des Körpers jene andern, niedrigern Principien als herrschend auf, deren Geschäft in seiner Fortsetzung die Verwesung ist. Haben diese einmal die Herrschaft angetreten: so werden sie nicht geneigt seyn, sie an den vorigen Herrn, die Seele, zurückzugeben*); oder vielmehr ist dieß deßwegen unmöglich, weil, ganz abgesehen von der Frage über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes**), mit ihrer Herrschaft und Thätigkeit, welche sie selbst ist, die Seele, als solche zu seyn aufhört, mithin bei einer Wiederbelebung, selbst wenn man sich auf ein Wunder berufen wollte, dieß geradezu in der Erschaffung einer neuen Seele bestehen müßte***)."

H. D. Strauß steht es sonach fest, es gibt keine Wiederbelebung, keine Auferstehung der Todten; und nun muß ihm ausgemacht seyn, daß Jesus nicht auferstanden. Uebrigens ist weder jene Behauptung der neueren Bildung eigenthümlich: schon zu des heil. Paulus Zeiten sagten Etliche zu

---

*) Die Leser bemerken hier leicht, wie cavalièrement H. D. Strauß von der Frage Umgang nimmt, ob nach physiologischen Gesetzen, wenn einmal den niedern Processen das Uebergewicht gelassen wird, sie dasselbe fortan nicht wieder verlieren, und der höhere Proceß gar nicht mehr eintreten könne.

**) NB. welcher nach H. D. Strauß mit der Zerstörung des organischen Lebensprocesses seine Basis, und damit die Möglichkeit seiner Existenz als eines menschlichen und persönlichen Geistes verloren hat. Wer erkennt nicht hier einen Hegel'schen Radicalen von der strengsten Observanz!

***) S. 648 f.

Korinth: ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (I. Cor. 15, 12.) *), noch ist die Consequenz gegen die Wiederbelebung des Herrn neu: der Apostel machte sie schon: εἰ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. (v. 13.) Aber er hielt der philosophischen Meinung die Thatsache entgegen, daß Christus auferstanden sey, erwies diese Thatsache historisch, und nun ergab sich, daß die philosophische Behauptung auch dießmal, wie immer, wenn sie der Erfahrung widerspricht, ein derber Irrthum sey. Wir haben früher einen Fall gehabt, wo die mythologische Kritik um des Zeugnisses des Paulus willen, von ihrer Bestreitung des Berichtes abgestanden ist **); aber dieß duldete im gegenwärtigen die „neuere philosophische Bildung" nicht, und so muß denn schließlich auch Paulus sich des Irrthums zeihen und ins Gesicht behaupten lassen, daß die korinthischen Läugner der Auferstehung Recht hatten. Er beruft sich darauf, daß Christus ihm erschienen sey (I. Cor. 15, 8.); dem war aber nach H. D. Strauß nicht so, die Erscheinung Act. 9. war nicht eine objective, sondern „die starken Eindrücke, welche er von der jungen Christengemeinde empfangen hatte, steigerten sein feuriges Gemüth bis zur Christophanie ***)." Er folgert aus

*) Nur daß sie freilich das Factum der Auferstehung Christi darum nicht läugneten.

**) S. oben S. 655.

***) S. 658 ff. Natürlich wird, wie dieß überhaupt, und wie es namentlich bei Paulus möglich war, nicht gezeigt, sondern lediglich auf „die Analysen von Eichhorn (dessen Erklärung des Vorgangs mit Paulus H. D. Strauß übrigens S. 660. für eine gescheiterte erklärt!) und Ammon" sich berufen.

der Auferstehung des Herrn, daß es eine Wiederbelebung auch der Leiber gebe (vgl. v. 35.), hatte sonach die Ueberzeugung von einer leiblichen Auferstehung des Herrn, und müßte sofort, selbst wenn er den Herrn nur im Geiste gesehen hätte, die ihm geschichtlich überlieferten Erscheinungen des Herrn vor seinen Jüngern nach der Auferstehung für leibliche gehalten haben; H. D. Strauß aber schreibt dem Apostel die Annahme schlechthin zu, „daß jene früheren Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene gewesen seyen *)." Paulus fand den Glauben, daß Christus auferstanden sey, als „Glauben der Secte vor, die er verfolgte **)," und es mußte die Mythe von der Auferstehgng des Herrn sich sonach in den ersten Jahren nach seinem Tode gebildet haben; ein Umstand, der jeden besonnenen Mythologen auf dem Gebiet der Profangeschichte von dem Versuch abhalten würde, Berichte verständiger und ehrlicher Männer in Zweifel zu stellen. Unsere neutestamentliche Mythologie aber kann, gestachelt von philosophischen Voraussetzungen, auch hier ihr Geschäfte nicht einstellen.

Dasselbe nimmt sich nun so aus: „Jesus hatte auf seine Jünger während des mehrjährigen Zusammenseyns mit ihnen immer mehr und entschiedener den Eindruck des Messias gemacht: sein Tod aber, den sie mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte diesen Eindruck für den Augenblick wieder vernichtet ***). Wie sich nun, nachdem der

*) S. 658.

**) S. 661.

***) Man übersehe nicht, was das heißt: Vernichtet, und

erste Schrecken vorüber war, der frühere Eindruck wieder zu regen begann*): entstand in ihnen von selbst das psychologische Bedürfniß, den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihrem Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mitaufzunehmen**). Da aber Begreifen bei den Juden jener Zeit eben nur hieß, etwas aus den heiligen Schriften ableiten: so waren sie an diese gewiesen, ob nicht in ihnen vielleicht Andeutungen eines leidenden und sterbenden Messias sich fänden. Dergleichen Andeutungen mußten sich den Jün-

---

welche Gedankenreihe über Jesus im Gemüthe seiner bisherigen Verehrer in dem Augenblicke entstehen und die Oberhand gewinnen mußte, wo der Eindruck, daß Jesus der Messias sey, vernichtet war. Ἕτερον προσδοκῶμεν (vgl. Mtth. 11, 3.); ein Anderes blieb ihnen nicht übrig.

*) Was bei einer Ansicht und Hoffnung, die vor ihren Augen getödtet und ins Grab getragen worden war, undenkbar ist.

**) Dabei gab es, unter der Voraussetzung des Verfassers, drei Mittel, das Läugnen des Factums, daß Jesus wirklich gestorben sey, dieß war das nächste, und dazu gab es auch A. T. Schriftstellen und Vorgänge, wie Gen. 5, 24. (Henoch), Sir. 49, 14.; das Deuten des Factums: das an Jesus, was gestorben, sey nicht Er, nicht der Messiasgeist gewesen, auch dieß lag nicht ferne; das Zugeständniß des Factums, daß er wirklich todt war, aber wiederbelebt worden sey, wie H. D. Strauß die Jünger denken läßt, das lag ihnen am Fernsten, und ist als mythische Gedankenbildung das Unwahrscheinlichste, namentlich, wenn „die Idee eines leidenden und sterbenden Messias dem A. T. fremd ist."

gern Jesu, welche sie zu finden wünschten, so fremd auch die Idee eines solchen Messias dem A. T. ist, dennoch in allen denjenigen poetischen und prophetischen Stellen darbieten, welche, wie Jes. 53. Ps. 22., die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode darstellten. Hatten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen: so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern geblieben; er war durch den Tod nur in seine messianische δόξα eingegangen*), in welcher er unsichtbar mit ihnen war alle Tage bis zum Ende der Welt. Aus dieser Herrlichkeit aber, in welcher er lebte, wie konnte er es unterlassen, den Seinigen Kunde von sich zu geben? und wie konnten sie, wenn ihnen der Sinn für die bisher verborgene Lehre der Schrift vom sterbenden Messias aufging, und in ungewohnter Begeisterung ihr Herz glühend war, umhin, dieß als Einwirkung ihres verherrlichten Messias auf sie, als ein von ihm ausgehendes Erschließen des Sinnes, ja als ein Reden mit ihnen**) aufzufassen? wie denkbar endlich ist es, daß diese Empfindungen bisweilen bei Einzelnen, namentlich Frauen, rein subjectiv zur wirklichen Vision sich steigerten; auf Andere dagegen, auch auf ganze Versammlungen, irgend etwas Objectives, Sichtbares und Hörbares, bisweilen vielleicht der Anblick einer unbekannten Person***), den Eindruck einer

*) Bis dahin hätten wir also lediglich eine Fortdauer Jesu, wie jeder Gestorbene lebt.

**) Wie unwahrscheinlich!

***) Wie undenkbar!

Offenbarung oder Erscheinung machte*). Sollte aber der gekreuzigte Messias wahrhaft in die höchste Form des seligen Lebens eingegangen seyn: so durfte er seinen Leib nicht im Grabe gelassen haben**), und wenn nun gerade in solchen A.T.lichen Stellen, welche eine vorbildliche Beziehung auf das Ende des Messias zuließen, zugleich die Hoffnung sich ausgesprochen fand: du wirst nicht meine Seele***) in den Hades lassen, noch gestatten, daß dein Heiliger†) die Verwesung schaue; wenn Jes. 53, 10. dem zur Schlachtbank Geführten, Getödteten und Begrabenen noch ein langes††) Leben verheißen war: was lag den Jüngern näher, als ihre frühere Vorstellung, daß der Messias nie sterbe, die

---

*) Bis daher also noch keine Auferstehung Jesu — trotz des baaren Naturalisirens, zu welchem H. D. Strauß seine Zuflucht genommen hat.

**) Man übersehe die Erschleichung nicht; zur höchsten Form des seligsten Lebens vor dem Ende aller Dinge gehörte nach gemein jüdischer Vorstellung nicht, daß der grobmaterielle Leib aus dem Grabe wieder angenommen worden sey. Abraham und die Propheten, deren Gräber man zeigte, saßen nach jüdischer Vorstellung schon beim himmlischen Mahle.

***) NB. Seele, aber nicht Leib, und um den handelt es sich bei der Auferstehung.

†) Abermals nicht der Leib deines Heiligen; der sah ja ohnehin nach der evangelischen Angabe Joh. 19, 54. die Verwesung.

††) Vierzig Tage, die Jesus nach seiner Auferstehung noch auf Erden zubrachte, und das lange Leben des Gottesknechtes — was haben diese mit einander zu thun?

ihnen im Tode Jesu untergegangen war, durch Vermittelung des Gedankens einer wirklichen Wiederbelebung wiederherzustellen, und zwar, da es messianisches Attribut war, einst die Todten leiblich zu erwecken, ihn gleichfalls in Form der ἀνάστασις in das Leben zurückkehren zu lassen *)."

Nach dieser Construction der Auferstehungsgeschichte Jesu ist man begierig auf die mythologische Erklärung der Aufnahme Jesu in den Himmel; denn dachten sich die ersten Christen Jesum durch seinen Tod schon in die Herrlichkeit eingegangen, glaubten sie nach seinem Tode und vor dem Eintreffen dessen, was die Evangelien erst später berichten, Einwirkungen, Anreden, Erscheinungen von dem Verherrlichten zu erfahren: so konnten sie nicht auch ein erst späteres Eingehen in seine Herrlichkeit erdenken; kam man aber auf die Vorstellung, Jesus habe nach seiner Auferstehung noch eine Zeit lang auf Erden verweilt: so konnte man das Bedürfniß nicht haben anzunehmen, Jesus habe nach seinem Tode und vor seiner Auffahrt vom Himmel her sich wirksam und bei den Seinigen gegenwärtig bewiesen.

Indessen, wie das

Fünfte Kapitel,
Die Himmelfahrt.

B. II. S. 668—690. 1. Aufl. S. 664—686.

zeigt, weiß H. D. Strauß auch hier Rath: seine Kritik

*) Einst; d. h. sich vorzustellen, daß der Herr, wenn er dereinst die Todten erwecken werde, dann auch in leiblicher Gestalt erscheinen werde; aber nicht, daß er jetzt schon seinen Leib aus dem Grabe genommen habe.

gewinnt nach der bekannten Methode den evangelischen Berichten in ihrem Reden und Schweigen Widersprüche ab, wornach es „vom letzten Schlusse des Lebens Jesu zweierlei Vorstellungsweisen gegeben habe, indem die Einen diesen Schluß als eine sichtbare Himmelfahrt dachten, die Andern nicht*), (augenscheinlich ein Widerspruch, der die Sage als solche hätte aufreiben müssen,) und läßt sich dann über die erste jener Vorstellungsweisen also vernehmen: „Doch mußte es der urchristlichen Phantasie sehr nahe liegen, diese Erhebung auch zum glänzenden Schauspiele auszumalen. Ließ man den Messias Jesus an einem erhabenen Ziele angekommen seyn: so wollte man ihn auch auf dem Wege dahin gleichsam nachsehen**). Erwartete man seine einstige Wiederkunft vom Himmel nach Daniel als sichtbares Herabkommen in den Wolken: so ergab es sich von selbst, seinen Hingang zum Himmel als sichtbares Aufsteigen auf einer Wolke vorzustellen, und wenn Lucas die beiden Weißgekleideten, welche nach der Wegnahme Jesu zu den Jüngern traten, sagen läßt: dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel genommen worden ist, wird so kommen, wie ihr ihn sahet in den Himmel gehen (Act. I, II.): so darf man dieß nur umkehren, um die Genesis der Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu zu heben; indem nämlich geschlossen wurde: wie Jesus dereinst vom Himmel wiederkommen wird: so wird er

*) S. 687.

**) Wobei es nur auffallen muß, daß die urchristliche Phantasie nicht auch der Auferstehung wollte zugesehen haben.

wohl auch dahin gegangen seyn*)." Ja wohl, man darf die evangelischen Nachrichten „nur umkehren," um das Gegentheil von ihnen zu erhalten, — Dichtung statt Wahrheit**).

Die Schlußabhandlung,

B. II. S. 691—749. 1. Aufl. S. 686—744.

hat für uns nur da Interesse, wo sie uns zeigt, welches das philosophische Bedürfniß sey, zu dessen Befriedigung H. D. Strauß den Versuch einer Auflösung der evangelischen Geschichte unternahm, und welches der philosophische Begriff des Christenthums, zu dessen Vollziehung auch die in der Einleitung von uns geprüften Voraussetzungen***) nur dienen müssen.

Von der Kirche will H. D. Strauß seinen Glauben an Christum nicht nehmen, denn „in einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigengenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt †);" aus dem Evangelium, dieses historisch betrachtet, will er ihn nicht nehmen, weil, „wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete, so der Gemeinde," aus deren Glauben die Evangelien hervorgegangen sind, „indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt

---

*) S. 688 f.

**) Hoffmann a. a. O. S. 404 ff.

***) S. 9—21.

†) B. II. S. 740.

die Idee der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeschwebt hat.“ Die Beziehung der Idee der Menschheit auf ein Individuum aber kann nach „dem Bewußtseyn der Wissenschaft unserer Zeit nur zur zeit- und volksmäßigen Form der Lehre von Christus“ gehören *). Die der Person Jesu, als des Christ, beigelegten Eigenschaften und Functionen müssen diesem Individuum abgenommen und der Menschheit als Gattung gegeben werden; so gewinnt man den absoluten Inhalt der Christologie, welcher ist:

„Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben

*) S. 741.

an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sey, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig *).

Dieß ist die Christologie, welche H. D. Strauß von der Philosophie zu Lehen genommen hat. — Wir haben sie hier nur zu bezeichnen; zur Prüfung ist an dieser Stelle weder Raum noch Bedürfniß **). Doch zwei Bemerkungen dürfen nicht ausgelassen werden. Erstens, daß „die Wissenschaft unserer Zeit," selbst da, wo sie nach H. D. Strauß am Ersten und Vorzüglichsten zu suchen ist, weit entfernt, sich zu der hier gegebenen Christologie als ihrem Symbolum zu bekennen, derselben bestimmt widerspricht ***); zweitens, daß in dem hier entwickelten Sinne H. D. Strauß in der Vorrede zum ersten Bande gesagt hat: „Den Kern des christlichen

---

*) S. 740.

**) Das Verhältniß der Person Jesu Christi zur Menschheit als Gattung hat ohne Verletzung der Geschichte speculativ aufgefaßt und dargestellt — Günther in der Incarnationstheorie, Pabst in der Schrift: der Mensch und seine Geschichte; Wien 1830. Vgl. auch D. Kern a. a. O. H. 2. S. 16 ff.

***) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1836. S. 704.

Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag *)."

*) S. XII. 1. Aufl. S. VII.

Mack.

2.

Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa.

(Schluß.)

---

§. 6.

Nicolaus von Cusa wird Cardinal und Bischof zu Brixen.

Mit dem Jahre 1447 ging nach langen Stürmen und heftigen Ungewittern die Sonne am kirchlichen Horizonte zum erstenmale wieder heiter auf, und verkündete für Deutschland, für ganz Europa eine bessere Zeit. Der erbitterte Kampf war beschwichtigt; immer mehr verhallten die ungestümen Ausbrüche des Parteigeistes, der die gute Sache in sein Gebiet gezogen festhielt; Alles war des ewigen Streites, des schleppenden Ganges der Reichstage müde, und fühlte das Bedürfniß nach Frieden. Der Strom, der, Anfangs neu belebend und stärkend, so gewaltig angewachsen war, daß er Alles mit sich fortzureißen drohte, war in sein Bett zurückgekehrt, und verbreitete wohlthätige Frische in seinem ruhigeren Laufe. Eine große Lehre waren die letztverflossenen Decennien für beide sich bekämpfenden Theile. Die ungestümen Freunde der Reform sahen, daß ihre guten Absichten stets fromme Wünsche bleiben müßten, so lange nicht alle Factoren der kirchlichen Gewalt sich vertrauensvoll und einmüthig die Hände böten zum edlen Werke. Das Pabstthum mußte sich

überzeugen, daß es fortan bei dem höhern Aufschwunge, den die Christenheit im Ganzen genommen hatte, bei der so allgemeinen Sehnsucht nach Fortschritt, nach einer freiern Form christlichen Lebens, eine Reliquie der Vorzeit bleiben werde, eine fremde Einrichtung in einer fremden Zeit, stellete es sich nicht an die Spitze der begonnenen Bewegung, machte es nicht die gerechten und dringenden Forderungen der Zeit, die jetzt oder nie in Erfüllung gehen mußten, zu seiner Sache, griff es nicht von der ihm durch seine innere Natur verliehenen Höhe ordnend und gestaltend in den dermaligen, ziemlich chaotischen Zustand der Dinge, da des Bessern wohl Vieles angeregt, Weniges ausgeführt war, der im Ganzen und Großen beendigte Streit, wie es meistens geschieht, in kleinere Sphären zurückgezogen, noch da und dort erwachte, Altes und Neues unvermittelt neben einander, Alles einen bunten Anblick darbot.

Den Stuhl Petri zierte jetzt, wie wir sahen, Nicolaus V. Als ein Mann von vielseitig gebildetem Geiste, und durch seine Thätigkeit als Nuntius bei den Concordats-Verhandlungen mit dem Geiste der Zeit vertraut, begriff er, was das Pabstthum der jetzigen Zeit seyn und werden solle, und es stand wohl der Entschluß bei ihm fest, jene Worte, welche er an die ihm huldigenden Churfürsten gesprochen hatte, müßten eine Wahrheit werden. Seine erste Sorge war es daher, sich mit einem Kreise von Männen zu umgeben, die ihn hierin kräftig unterstützten. Seine Wahl fiel vor Allen auf seinen mehrjährigen Freund und Amtsgenossen, Nicolaus von Cusa; gegen Ende des Jahres 1448 ernannte

er ihn*) zum Cardinal-Presbyter an der Kirche des heil. Petrus in den Ketten (tituli Sancti Petri ad Vincula) zu Rom; eine Auszeichnung für einen Deutschen, die, wie ein Geschichtschreiber jener Zeit beifügt, „seltener war, als ein weißer Rabe**).“ Um so freudiger ward sie von allen vernünftig Denkenden aufgenommen; denn sie galt gewissermaßen als eine Bürgschaft für die Erfüllung der Bestimmungen des Concordates, und die Persönlichkeit des Gewählten ließ das Beste hoffen. Nicolaus von Cusa galt in den Augen aller Unparteiischen als ein redlich gesinnter Mann, an Reinheit der Sitten, wie an tiefer und vielumfassender Gelehrsamkeit über seine Zeitgenossen hervorragend. Obgleich tiefer Denker und mehr eine stille, nach Innen gekehrte Natur, kannte er doch durch die Wege, welche die Vorsehung ihn bisher führte, das Leben nach seinen wichtigsten äußern Verhältnissen, und eben bei dem tiefen Ernst seines Innern faßte er auch das Leben von der ernstesten Seite. Das reifere Mannesalter hatte die jugendlich-ideale Begeisterung, die sich im Parteikampfe, wie es Menschenweise ist, etwas excentrisch entwickelt haben mochte, zu jener mehr thätigen und innerlich concentrirten Kraft und Energie gemildert, welche auch einen weiten Wirkungskreis leicht und sicher ausfüllt. Die Zahl, nach ihrer tiefern Bedeutung ihm das

---

*) Harzheim, l. c. P. II, S. 89. 90. Sinnacher, Beiträge zur Geschichte der Kirche zu Säben und Brixen, 6. Bd. S. 340.

**) Albrecht Kranz: Wandaliae lib. 12, cp. 14. — purpura docta L. III, p. 14.

Urbild und der Urtypus alles Seyns, die Form alles Denkens, gestaltete sich in ihm in practischer Hinsicht zu einem Sinne für Ordnung und Harmonie, zum treuen Festhalten an der hierarchischen Ordnung, als der numerischen Entfaltung des Einen Christus. Dabei die umfassende Kenntniß der kirchlichen und politischen Verhältnisse jener Zeit, besonders Deutschlands, die vertraute Bekanntschaft mit den ersten Männern in Kirche und Staat, die Geschäftsgewandtheit und der feine Tact; — wer war geeigneter, das Angebahnte mit Einsicht zu vollenden, das Verwundete zu heilen, in dieser wichtigen Periode des Ueberganges zu einer bessern Zeit die Vergangenheit mit der Gegenwart zu versöhnen?

Zu Cues, im stillen Kreise seiner Verwandten, traf ihn die ehrenvolle Botschaft aus Rom. Der bescheidene Mann weigerte sich, die hohe Würde anzunehmen; er wußte, was ein Cardinal zu leisten habe, und fühlte sich solch' hohen Verpflichtungen nicht gewachsen; nur die dringende Aufforderung des Pabstes vermochte es über sein: „scio, me ignorare," daß er dem Rufe der Kirche folgte *). Nicolaus V. ließ es nicht an Beweisen seines vollen Vertrauens in die Tüchtigkeit seines Freundes fehlen. Schnell, innerhalb Eines Jahres, erfolgte die Ernennung zum Bischof von Brixen in Tyrol, zu welcher Würde der Pabst selbst, assistirt von zwei Cardinalbischöfen zu Rom ihn weihete **), der Auftrag zur Verkündigung des Jubiläums und Reform

*) Harzheim, l. c. S. 90.

**) Harzheim, l. c. S. 33. Stumacher, l. c. S. 349.

der Klöster in Deutschland *), so wie zu Verhandlungen mit den Böhmen **), um sie, was bisher Männer, wie Julian Cäsarini, Carvayal und Aeneas Sylvius vergebens versucht hatten ***) von ihrem zerstörenden Religionsfanatismus zur Nüchternheit und zur Rückkehr zur katholischen Kirche zu bewegen, eine Last von Geschäften, fast zu groß für die Kräfte Eines Mannes; sollte aber doch Ein Mann sie tragen, so war Nicolaus von Cusa unstreitig der Fähigste.

Nicht geringes Aufsehen erregte die Ernennung zum Bischofe von Brixen, sowohl in Deutschland überhaupt, als auch besonders bei dem Clerus der Diöcese Brixen. Die Würdigkeit des Ernannten ward allgemein anerkannt, aber der bischöfliche Stuhl war in der Person des Leonhard Wismayr durch Wahl der Canoniker bereits besetzt, und erst ein Jahr zuvor im Wiener Concordate der Kirche von Brixen das Recht der freien Bischofswahl auf's Neue bestätigt †); und ob auch die Concordate dem Pabste das Recht nicht benahmen, selbst eine kanonische Wahl dann nicht zu bestätigen, wenn er aus einer vernünftigen und offenbaren Ursache mit Berathung der Cardinäle den bischöflichen Stuhl durch eine würdigere und nützlichere Person zu besetzen

---

*) Harzheim, l. c. S. 122.

**) Raynaldi ad ann. 1450. nro. 12.

***) Schröckh, Kirchengesch. 34. Bd. S. 697—699. 721. 723.

†) Johann von Müller, Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft, IV. Buch, 6. Cap. Stuttgart und Tübingen. Sämmtl. Werke 15. Thl. S. 151.

wußte*), so fiel doch auf, daß er von diesem Rechte so bald Gebrauch machte; man befürchtete noch Größeres für die kirchliche Freiheit, ja Manche sahen schon das kaum verscheuchte Schreckbild päbstlicher Willkührherrschaft wiederkehren. Daß der Pabst nur etwa geäußerten Wünschen seines Freundes entgegen kommen wollte, verbietet der Charakter des Letztern anzunehmen; vielmehr haben diese Entscheidung ganz andere Rücksichten herbeigeführt, welche, gehörig erwogen, wohl im Stande seyn dürften, die scheinbar so schroffe Ausübung der päbstlichen Gewalt mit den Klagen der beeinträchtigten Wahlfreiheit auszusöhnen.

Die Bischöfe von Brixen hatten in allen Theilen der Grafschaft Tyrol bedeutende Besitzungen, und behaupteten dadurch von jeher fürstliche Macht und Gewalt**). Was aber eine kräftige Schutzwehr der innern Freiheit und Selbstständigkeit des Bisthums seyn sollte, hatten die Wirren der letzten Decennien beinahe ins Gegentheil verändert. Brixen war vom Anfange des Basler Concils und auch noch zur Zeit Felix V. eifrig dem Concilium zugethan***), und daher weder mit der römischen Curie, noch mit dem Kaiser im besten Vernehmen. Da waren denn die Grafen von Tyrol, die weltlichen Schirmhern des Bisthums auch die Stützpuncte des kirchlich-liberalen Bisthums. Ueber ein Jahr lang war zur Zeit Felix V. der bischöfliche Stuhl erle-

*) Koch, sanctio pragm. germ. illustrata, p. 45. Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen, S. 386 ff.

**) Johann von Müller, l. c. S. 151.

***) Sinnacher, l. c. S. 300. 308. 310.

digt*), die Domherrn öfters zugleich Räthe der weltlichen Macht. So hatten die weltlichen Regenten allmählig ihr Ansehen und ihre Macht auf Kosten der Rechte und Gerechtsame des Bisthums erweitert; das Capitel konnte oder wollte die Rechte des Bisthums nicht kräftig genug geltend machen, und hielt sich für das, was es etwa verlor, hinlänglich entschädigt, wenn es in seiner Anhänglichkeit an das Concilium durch eine nur zu ihrem Vortheil freisinnige Regierung geschirmt war. So standen die Verhältnisse, als unter Herzog Sigmund und ganz durch seinen Einfluß sein Kanzler und geheimer Rath Leonhard Wismayr zum Bischofe gewählt wurde**). Die Bemerkung des Aeneas Sylvius, daß die Wahl durch eine Art von Gewalt und in nicht ganz löblicher Weise vor sich gegangen sey***), hat unter diesen Umständen viele innere Wahrscheinlichkeit. Wie dem aber auch seyn mag, würde wohl der Kanzler des jugendlich kühnen Herzogs immer gethan haben, was ihm als Bischofe oblag? Würde er eine durchgreifende Reform auch da, wo dieselbe, wie es unvermeidlich war, mit den Interessen des Hofes in Conflict kam, ausgeführt haben? Und doch war diese auch hier dringendes Bedürfniß; denn nicht jede Diöcese, die es mit dem Concilium von Basel hielt, hatte darum auch schon mit ihrer eigenen Reformation den Anfang gemacht. Zur Einführung derselben schien, wer allen Privat-

*) Sinnacher, l. c. S. 284. 294. 299. 300.

**) Johann von Müller, l. c.

***) „vi quadam et arte non probabili," s. bei Harzheim, l. c. P. II, S. 120.

rücksichten der Gunst ꝛc. am fernsten stand, am meisten tauglich. Wer alles dieses erwägt, möchte wohl nicht bezweifeln, daß der weise Nicolaus V. besser, als das Capitel zu Brixen die Bedürfnisse der Diöcese kannte und gewiß nicht zu deren Nachtheile ihr einen Mann, wie den Cardinal Nicolaus von Cusa an die Spitze stellte *). Für den Ernannten freilich waren die Aussichten nicht erfreulich! Man denke sich ihn gegenüber von einem Capitel, das gegen ihn protestirt, vielleicht auch den strengen Reformator scheut, gegenüber von einem Herzoge, der seinen fein angelegten Plan vereitelt sieht **), endlich von einem Bergvolke, das bei seiner festen Anhänglichkeit an alles Vaterländische für den Auswärtigen wenigstens nicht sonderlich eingenommen ist. Nur die zarteste Schonung konnte diese gereizte Stimmung besänftigen. Das wußte der neue Bischof sehr wohl, auch war er zu edel, als daß er die Beschwerden, zu denen er Veranlassung gab, ohne sie durch seine Schuld herbeigeführt zu haben, nicht geachtet hätte. Daher war ihm jeder Anlaß willkommen, bei dem er sich seiner neuen Gemeinde als einen milden Vater erweisen konnte. Im Herbste des Jahres 1450, als sich der Cardinal noch zu Rom aufhielt, sandte der Probst des Neustifts bei Brixen einen Abgeordneten mit mehreren Aufträgen nach Rom. Sobald der Cardinal von

---

*) Man vgl. was Staudenmaier, l. c. gegen und für die päbstlichen Provisionen bemerkt, S. 390 ff.

**) Die östreichischen Erzherzoge hielten gegen den schwachen Kaiser zusammen, während der Cardinal mit ihm und seinem Geheimschreiber, Aeneas Sylvius, in bestem Vernehmen stand.

seiner Ankunft hörte, berief er ihn sogleich zu sich *), unterhielt sich mit ihm vertraulich über die Verhältnisse des Bisthums, und bewirkte ihm die Gewährung aller seiner Gesuche. Noch mehr gewann er sich die Herzen, als er bei einer zu Salzburg veranstalteten Zusammenkunft mit Abgeordneten des Herzogs und Capitels den erwählten Bischof, Wismayr, welcher freiwillig abdankte, zu seinem Generalvicar während seiner Gesandtschaftsreise ernannte, und dem Domcapitel die päbstliche Versicherung zu erwirken versprach, daß künftig der freien Wahl kein Eintrag geschehe **). In Wienerisch-Neustadt empfing er vom Kaiser (1. März 1451) die feierliche Belehnung mit den Regalien des Hochstifts, so wie die Bestätigung der Rechte und Freiheiten des Capitels ***). Der Herzog bequemte sich, vom Cardinale die Schirmvogtei zu nehmen; sie schlossen ein Schutz- und Trutzbündniß, und der Cardinal bewog sogar, als der Herzog das Patronatrecht über die Pfarrei Zams im obern Innthale ansprach, den von ihm schon Ernannten, seine Ansprüche aufzugeben, damit kein Streit und Schade für das Seelenheil entstehe, zumal der Herzog erklärt habe, aus der Nachgiebigkeit in diesem Falle keine Ansprüche für die Zukunft ableiten zu wollen †). Mit dem frohen Bewußtseyn

*) Sinnacher, l. c. S. 352.

**) Sinnacher, l. c. S. 356.

***) l. c. S. 355.

†) Sinnacher ꝛc. S. 366. Das Schreiben des Cardinals ist von Cöln aus, wo er sich bereits zur Reform der Klöster aufhielt.

begann der Cardinal seine Gesandtschaftsreise durch Deutschland, daß er von da nicht zu einer feindlich gestimmten, sondern ergebenen Gemeinde zurückkehre.

§. 7.

Der Cardinal verkündet in Deutschland das Jubiläum und reformirt die Klöster.

Die erste wichtige Verordnung Nicolaus V. war die Verkündigung eines Jubeljahres für die ganze Christenheit*). Auf allen Seiten war viel und schwer gefehlt worden: so sollte denn auch die Sühne eine allgemeine seyn. Das angeregte und lebendig gewordene Schuldgefühl sollte allen Ständen, den geistlichen und weltlichen, den höchsten wie den niedersten eine Mahnung seyn an ihre Pflichten, ein Mittel zur sittlichen Erhebung, und in den so bearbeiteten Gemüthern die Reform feste Wurzel fassen. Sofort zogen fast zu gleicher Zeit mehrere durch Weisheit und tiefe Einsicht erprobte Legaten vom Mittelpuncte der Christenheit zu den einzelnen Nationen. Nach Frankreich war der Cardinal d'Estouteville gesandt, um mit der Verkündigung des Jubiläums die Untersuchung der Schulen, Domcapitel und Universitäten zu verbinden**). Nicolaus von Cusa sollte, ein Deutscher im deutschen Vaterlande, neben der Verkündigung des Jubiläums zunächst der Reform des Clerus und der Klöster seine Thätigkeit widmen.

Zu Anfang des Jahres 1451 begann er seine Gesandt-

---

*) Raynaldi ad ann. 1441, nro. 11.

**) Schröckh ꝛc. 30. Bd. S. 75. 76.

schaftsreise. Ohne allen Prunk und Schimmer zieht er vom mächtigen Rom aus, auf einem Maulthiere, ohne irgend ein Zeichen seiner Würde, außer dem silbernen Kreuze, das ihm der Pabst geschenkt hatte, mit einem kleinen, aber ehrwürdigen Gefolge, — ganz das Gegenstück vieler Legaten, die nur zum Raub der Völker ausgesandt zu seyn schienen. Wie konnte er auch anders? Sagt er ja selbst in einer seiner Erweckungen des Geistes: „mächtiger ist das Wort dessen, der untadelhaft ist, als der im großen Glanze erscheint, und oft hörte ich es zu Padua, daß ein geistvoller Prediger auch in beinahe erloschenen Gemüthern eine feurige Begeisterung erwecken könne*)." Wichtig ist auch folgende Stelle in seinen Erweckungen: „Christus, der einzige Lehrer, belehrt uns, wie Propheten zu uns kommen, ob in Wahrheit oder in Falschheit; wenn in Wahrheit, dann in Uebereinstimmung des Aeußern und Innern, wenn in Falschheit, dann in Widerspruch zwischen Innerm und Aeußerm. Die etwas Anders suchen, als die Zuhörer mit dem Worte Gottes zu nähren, sind trügerisch; sie schützen das Heil der Seele vor, und suchen unter diesem Vorwande zu rauben, wie raubgierige Wölfe. Schwer kann man allerdings den Trug derer, die in der Gestalt Christi auftreten, erkennen, wegen ihrer Verschiedenheit; der eine gibt sich unter diesem, der andere unter einem andern Ordenskleide als Diener Christi aus, obwohl beinahe Alle nicht die Sache Christi, sondern ihre eigene suchen; Alle sind habsüchtig, vom Größten bis zum Kleinsten. Aber die eine Lehre Christi enthüllt

*) Bei Harzheim, l. c. P. II, S. 122.

den Betrug Aller, die Lehre: aus den Früchten werdet ihr sie erkennen. Hüten wir uns daher, voreilig den Menschen zu trauen, sondern prüfen wir zuvor die Geister, ob sie aus Gott sind. — Unter vielen Kennzeichen eines trügerischen Propheten ist keines zuverläßiger, als die Habsucht. Der Sinn des Christen muß von jeder Begierlichkeit und Gewinnsucht frei seyn *)."

Bei der Verkündigung des Jubiläums richtete er sein Augenmerk besonders auf zwei wichtige Puncte. Er bemühete sich, theils auf Provinzialconcilien, theils in besondern Erlassen, besonders in den Predigten, deren er in den größern Städten Deutschlands hielt **), den richtigen Begriff des Ablasses festzustellen. Er schärfte ein, daß durch das Jubiläum den würdig Vorbereiteten ein Nachlaß ihrer Sünden angeboten werde, daß aber die Kirche nie eine Lossprechung von den Strafen, welche Gott über den Sünder verhängen will, gelehrt und ertheilt habe ***). Darauf hielt er so streng, daß ein Prediger in Hannover, der behauptete, daß bei jeder heiligen Ablaßmesse eine Seele aus dem Fegfeuer springe, auf Befehl des Cardinals entweder seine Behauptung öffentlich widerrufen mußte, oder wenn er

---

*) Excitat. VI, 548. 549.

**) Harzheim, l. c. S. 105. Auctor histor. trevir. ad ann. 1451: „sermonum volumen scriptum manu inspeximus, quos in urbium celeberrimis, Norimbergae, Bambergae, Moguntiae, Coloniae habuit."

***) Chronicum belgicum magnum ad ann. 1451.

dazu sich nicht entschloß, seines Amtes entsetzt wurde *). Auch das Ausarten dieser Feier in todten Mechanimus verhütete er, so gut er konnte. Er ertheilte keinen Ordensgeistlichen die Erlaubniß zur Reise nach Rom, um dort das Jubiläum zu feiern, und erwiederte einem Klostergeistlichen auf sein dießfallsiges Gesuch die Worte des Propheten Samuel: „Gehorsam ist besser, als Opfer **).“ Am sorgfältigsten verhütete er Mißbrauch des Heiligen zur Sache des Gewinnes. Er setzte tüchtige Männer als Beichtväter ein, welche die Beichtenden auch in den reservirten Fällen unentgeldlich absolviren sollten, und allen Laien, welche dennoch ihren Beichtvätern Geldspenden reichten, erklärte er der segensreichen Wirkungen des Jubiläums für verlustig. Dagegen ließ er in den größern Städten Opferkästen aufstellen, in welche Jeder nach Willen und Vermögen eine Gabe spenden konnte. Vertraute Personen wachten über dem so Gesammelten. Diese Summen selbst aber sah er keineswegs als eine Revenüe der römischen Curie an, sondern er bestimmte sie zu frommen Zwecken für diejenigen Districte, aus denen sie zusammengeflossen waren. Er selbst schlug ansehnliche Summen, welche Fürsten und Prälaten ihm als Ehrengeschenke anboten, aus, und nur geringere Spenden an Speisen und Getränken nahm er an, um nicht durch Ablehnung derselben stolz zu erscheinen ***).

---

*) Leibnitz, scriptorum illustr. T. II. nro. XLIX. cp. 17. S. 925.

**) Harzheim, l. c. S. 124.

***) Chronicon belgicum magnum, ad ann. 1451: omnibus

Wichtiger und umfassender ist sein Wirken als Reformator der deutschen Kirche, insbesondere der Klöster. Wer die Schilderungen, welche glaubwürdige Zeitgenossen von dem Zustande der meisten Klöster jener Zeit machen, liest, der schaudert mit Entsetzen zurück vor den traurigen Rückwirkungen, welche die lange kirchliche Anarchie auf diese so alten, in ihrer Entstehung so ehrwürdigen Erzeugnisse des kirchlichen Lebens ausübte. Niedriges und gemeines Treiben, gepaart mit der grassesten Unwissenheit*), trugen fast allenthalben das bejammernswerthe Zerrbild zur Schau, wo die äußern Zeichen evangelischer Demuth und Selbstverläugnung einen kleinlichten Stolz und ein von Habgier und Genußsucht jeder Art bestürmtes Innere schlecht bedecken. Zwar unterschied man bereits zwischen reformirten und nicht reformirten Klöstern, da die Einleitung zur Reform der Klöster bereits von dem Concilium zu Basel**) und nachher

---

vere contritis et confessis et qui ad cistas in diversis Allemanniae ecclesiis certam pecuniae summam juxta bonorum suorum facultatem voluntarii in pios illius patriae usus mox convertendam contribuerunt, concessit Jubilaeum, id est, plenam omnium peccatorum remissionem, non autem a poena et culpa absolutionem.

*) So traf Johann Busch (von welchem sogleich weiter unten) einen Geistlichen, welcher zuerst die Worte des Meßbuches: panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae, dann: ut nobis corpus et sanguis fiat D. nostri J. Christi" für die Consecrationsworte hielt.

**) Leibnitz, l. c. XXXIX, S. 486. und 487. hat das Decret des Concils von Basel vom Jahre 1435 aufgenommen, nach

von Pabst Eugen IV. getroffen war; aber der Sauerteig hatte die Masse bei weitem noch nicht durchdrungen. In vielen Klöstern war die Wahl eines Abtes eine willkommene Gelegenheit zu mehrtägigen Schmausereien und Trinkgelagen, in der Gesellschaft von Dirnen und leichtfertigem Gesindel *). Zu Halle hatte sich die Praxis gebildet, daß Keiner Abt werden könne, der nicht wenigstens dreimal im Carcer gesessen wäre **). Das Schlimmste aber war, daß es selbst den Bischöfen an dem guten Willen und der gehörigen Energie ***), oder auch an der äußern Macht fehlte, solchem Unfuge zu steuern. Man lese die freimüthige Strafrede †), welche der berühmte Dionysius, mit dem Bei-

---

welchem dem Kloster Windesem (wovon weiter unten) die Reform der Klöster von Braunschweig, Hildesheim, Halberstadt und Werden aufgetragen wird. Das Decret beweist, daß das Concil diese wichtige Sache mit vieler Umsicht und genauester Sorgfalt behandelte.

*) Leibnitz, l. c. Lib. III, S. 929.

**) Leibnitz, l. c. ep. 14.

***) So ließ der Bischof von Hildesheim, welcher mehrere durch den Reformator Busch aus dem Kloster vertriebene Klosterbrüder gegen Entrichtung von 40 rhein. Gulden wieder aufnahm, auf die kräftigen Gegenvorstellungen Busch's diesem bedeuten, er möge sammt dem von ihm bereits reformirten Brüdern hingehen, wohin er wolle. Allein das Domcapitel versprach ihm seinen Beistand; l. c. S. 497.

†) Er sagt unter Anderm: „nicht dazu bist du Bischof geworden, um die Rolle eines weltlichen Fürsten zu spielen, sondern damit du als Bischof mehr Würde habest, den Bösen

namen Carthousianus, ein vertrauter Freund des Cardinals und jetzt in seinem Gefolge, dem Bischofe zu Lüttich hielt, dessen Hauptbeschäftigung in Reiten, Jagen und Aufführung militärischer Schaustücke bestand, und man wundere sich noch, — denn diesen glichen noch manche Andere, — daß alle kirchliche Zucht und Ordnung verschwunden war. Manchmal hemmte auch die weltliche Macht den günstigen Fort-

---

desto eher ein Schrecken, für Aufrechthaltung kirchlicher Ordnung eine desto mächtigere Stütze seyest, dazu ist dir von der Kirche auch fürstliche Würde verliehen. Höchlich wundert es mich daher, wie du, da du doch für jede dir anvertraute Seele Rechenschaft geben mußt, und wachen, daß sie nicht verloren gehe, in geistiger Erschlaffung ganz sorglos es wagen kannst, an kriegerische Schaustücke zu denken. Wie magst du die Güter der Kirche, für die Armen und den Gottesdienst bestimmt, zu diesen Theaterstücken verschleudern ꝛc.?" Eine Schilderung mancher Bischöfe jener Zeit siehe bei Schröckh, 33. Bd. S. 61 ff. — Dieser Dionysius war geboren 1402 in Geldern; also ein Zeitgenosse und Landsmann des Cardinals. Sie standen in Briefwechsel mit einander, wie denn überhaupt der Kaiser, Könige, Fürsten und Prälaten oft schriftlichen und mündlichen Rath bei dem weisen und eifrigen Cartheuser einholten. Er machte zu Cöln seine Studien, und kam wahrscheinlich hier, vielleicht schon in Deventer, in vertrauteren Umgang mit Nicolaus von Cusa. Aeußerst fruchtbar war er in Schriften zur Erklärung der heiligen Schrift. Auch schrieb er, veranlaßt durch den Cardinal, ein Werkchen über die Reform der Mönche. Acta Sanctorum, Martii, a Bollando T. II, p. 246 ff. de crihrat. alcor. praef. p. 879.

gang der Reform, wenn der auf so schlecht gepflegtem Boden reichlich wuchernde Aberglaube ihr einträglich war, oder indem sie abgesetzte, vertriebene Aebte und Ordensmänner, gleichsam als ein Schirm der persönlichen Freiheit gegen römische Gewaltthätigkeit, — denn unter diesem Titel konnte man in jener Zeit der Parteiung viel Schlechtes zudecken, — in Schutz nahm *).

---

*) So wollte es die Stadt Sulta nicht gestatten, daß mehrere Bürgerssöhne, die unverbesserlich schienen, aus dem Kloster entlassen werden sollten. Friedrich, Markgraf von Meißen und Herzog zu Sachsen verlangte auf Bitten der Capitel der Klöster von Leipzig und Altenburg, der Cardinal möchte die dem Erzbischofe von Magdeburg gegebene Vollmacht zur Reform der Klöster zurücknehmen, weil so die Klöster seines Gebietes seiner Oberaufsicht entrissen und mehr unter die Gewalt des Erzbischofes gestellt würden, (wie sich doch die Menschen zu allen Zeiten gleich bleiben!) als wäre es eine schreiende Ungerechtigkeit des Cardinals gewesen, kirchliche Institute zunächst der kirchlichen Behörde unterzuordnen! Der Fall ist übrigens wichtig, um das spätere Verhältniß des Cardinals als Bischof von Brixen zu Herzog Sigmund, Grafen von Tyrol, gehörig würdigen zu können. Auf der andern Seite darf nicht verschwiegen werden, daß Herzog Otto von Braunschweig höchsteigenhändig den Benedictinerabt zu Clusa ins Gefängniß abführte, weil er sich durchaus nicht zur Reform seines Klosters verstehen wollte, was einen sehr wohlthätigen Eindruck machte. Der Herzog von Lüneburg und Braunschweig verfügte sich auf die Beschwerden der Reformatoren in das Kloster zu Lüneburg, und

Solchen Zustand zu verbessern, überstieg die Kraft Eines Mannes, ja selbst eines Menschenalters; um aber das Bessere wenigstens anzubahnen, dazu war Nicolaus von Cusa vor vielen Andern geeignet. Denn nicht nur hatte er seine Jugendbildung in einem sehr berühmten Kloster erhalten, sondern war selbst über mehrere Klöster gesetzt, und hatte sich selbst in jener für ihn so anstrengenden Periode der Reichstagsverhandlungen (1442—1447) der Reform vieler Klöster aus besonderm Auftrag Pabst Eugens IV. mit dem besten Erfolge gewidmet.

Im März des Jahres 1451 begann er seine Reise von Wien aus und durchzog innerhalb acht Monaten die wichtigsten Gaue seines Vaterlandes: Salzburg, Freisingen, Nürnberg, Regensburg (wo er auf einem Reichstage noch überdieß die Unterhandlungen mit den Böhmen leitete), Würzburg, Magdeburg, Hannover, Hildesheim, von da die Rheingegenden und sein Heimathland. Den Rest des Jahres füllte eine Gesandtschaftsreise an die Höfe von Burgund und England. Eilig und beinahe oberflächlich möchte man eine solche Reformationsreise nennen, hatte der weise Mann seinen, wenn auch kurzen Aufenthalt durch Anordnungen bezeichnet, welche, wenn nicht Alles trügte, in sich selbst die Bürgschaft eines dauernden guten Erfolges trugen. Hieher gehört vor Allem die Erneuerung des alten kirchlichen In-

---

erklärte, daß, wer nicht eine entschiedene Geneigtheit zur Annahme einer bessern Lebensweise zeige, von ihm aus dem Kloster vertrieben werde. — Ueber alles dieses vgl. Leibnitz, l. c. cp. 28, S. 832. 842. 853.

stitutes der Provinzialconcilien, deren er nicht nur selbst mehrere (zu Cöln, Salzburg, Bamberg, Mainz und Magdeburg) einberief, sondern auch ihre fernere Abhaltung, je von drei zu drei Jahren, anordnete*). Eine Reform kann durch keinen Machtspruch befohlen werden; das sah er wohl ein; darum legte er sie der Gesammtheit der Seelsorger als eine heilige Angelegenheit Aller ans Herz, auf daß sie durch fortwährende freie Berathung gedeihe, und in der Berathung die Kraft des Einzelnen und der Gemeingeist Aller erstarke. Er selbst erklärte auf solchen Concilien den Seelsorgern den richtigen Begriff des Ablasses, empfahl ihnen die Lectüre guter Schriften, namentlich die des Thomas von Aquin de articulis fidei und de sacramentis, sprach Worte der Ermahnung und Aufmunterung. Streng waren seine Verfügungen in Beziehung auf den Wandel der Cleriker: diejenigen, welche ihre Concubinen nicht sogleich verließen und nicht innerhalb zwei Jahren unverkennbar Besserung zeigten, wurden zur Führung eines kirchlichen Amtes für unfähig erklärt. Jährlich sollten Kirchenvisitationen gehalten werden; nachläßige Kirchenobere bestrafte er unnachsichtlich. Ueberhaupt war kaum eine Seite des kirchlichen Lebens, die seiner Aufmerksamkeit entging, die nicht seinen neubelebenden Einfluß erfahren hätte. So verbot er mehrere Wallfahrten**), bei welchen schändlicher Betrug und schnöde

*) Harzheim, concilia German. T. V, p. 923—927. Sinnacher, l. c. S. 354. 355.

**) Excitat. IX, 649. 650., II, 391., wo er selbst dieß erzählt, übrigens beifügt, daß man hiebei mit der größten Vorsicht

Gewinnsucht ein angebliches Blut Christi zur Verehrung ausstellte. In der Trierer Diöcese hob er die abergläubische Verehrung eines Marienbildes auf, zumal da dadurch der ordentliche Gottesdienst zu zerfallen anfing. Dieser sollte durch keinerlei Nebenandacht gestört und unterbrochen werden. Den Klöstern untersagte er auf's Strengste in die Rechte und den Wirkungskreis der Pfarrkirchen störend einzugreifen; er verbot jenen die Ertheilung von Ablässen, und brachte die bereits durch Concilien gegebene Verordnung in Erinnerung, daß Jeder in seiner Pfarrkirche die öffenliche Beicht und Communion zu verrichten habe *).

Auch die Reform der Klöster wollte er auf Erweckung und Nährung des Geistes religiöser Gemeinschaft, der den Klöstern ihr Daseyn gab, für die Dauer gründen. Daher der Befehl zur jährlichen Abhaltung von Provinzialcapiteln, mit vielen bis ins Einzelne gehenden Anordnungen über die zweckmäßige Abhaltung derselben **). Auf manchfache Weise brachte er eine höchst wohlthätige Verbindung mehrer deutscher Klöster mit den niederländischen Klöstern von Windesem, Zwoll, Deventer, Dieneppen ꝛc. zu Stande. Diese waren seine Freude, der Besuch derselben ihm eine Erquickung nach dem traurigen Anblick so tiefer geistiger Erschlaffung in den Klöstern des mittleren Deutschlands. In einer öffentlichen Rede rühmte er ihren Eifer, ihre Zucht und den

---

zu Werke gehen müsse, um nicht mehr zu verderben, als zu bessern.

*) Harzheim, conc. germ. l. c. S. 440.

**) Leibnitz, l. c. IV. Buch, S. 956—957.

guten Geist, der sie beherrschte, und die meisten deutschen Klöster mußten sie sich zum Muster nehmen. So freudig aber der Cardinal guten Willen und Eifer anerkannte, so unerbittlich strenge war er gegen beharrliche Verstocktheit und dummstolze Halsstarrigkeit. Ein Abt in Hildesheim, der durch Bestechung seine Stelle erhalten hatte und nichts von Reform wissen wollte, wurde sogleich von ihm abgesetzt *). Ein anderer zu Spanheim, der ein sehr asotisches Leben führte, kehrte schon auf das Gerücht von der nahen Ankunft des Cardinals zu einem geordneten Leben zurück, und bewirkte das Gleiche bei seinen Untergebenen **). Man könnte vielleicht diese Strenge, welche den mehr durch Verführung, schlechte Umgebung und Schwachheit des Willens Irrenden von dem beharrlichen Stumpfsinn für das Bessere nicht genau unterschied, und bei Vielen mehr eine auf Schrecken beruhende, als aus freiem Willen hervorgehende Besserung bewirkte, dem Zwecke des Cardinals mehr nachtheilig als förderlich halten, und in einzelnen Fällen mag sein Eifer ihn zu weit geführt haben; im Ganzen aber und für das Ganze war diese Strenge durchaus nothwendig. Es sollte offenkundig werden, daß es der Kirche mit der Reform Ernst sey; und solcher Ernst gewinnt schnell die Guten und gestattet kein langes Markten mit den Lauen und Schlechten. Gegen tiefgehende Gebrechen helfen keine gelinde Heilmittel. Der Cardinal mußte gleichsam als das lebendige Gesetz, als die concrete Regel für die verschiedenen Orden auftreten, und

*) Leibnitz, l. c. S. 844.

**) Harzheim, vita Nic. d. Cusa, P. I, S. 82.

Milderung, wo sie nöthig war, denen überlassen, welche das von ihm Begonnene fortführten. Genug, daß er hiefür weise sorgte und die Männer zu finden wußte, welche sein Werk in seinem Geiste fortführten. Eine rühmliche Erwähnung verdient in dieser Hinsicht außer dem bereits oben genannten Dionysius dem Cartheuser — Johann Busch, Canoniker des gemeinschaftlichen Lebens zu Windesem bei Zwoll, und ein gewisser Paulus, Probst des Klosters zum heil. Moritz in Halle, welche beiden Männer der Cardinal auf einem Provinzialconcil zu Magdeburg (im Juli 1452) mit der Reform der Klöster in Thüringen, Sachsen und Meißen beauftragte *). Beide wirkten unermüdet, mit der größten Aufopferung, aber auch nicht mit geringem Erfolge. Busch hat uns sein Wirken als Reformator aufgezeichnet, das ein höchst anziehendes, von Licht und Dunkel gemischtes Bild des damaligen klösterlichen Lebens gewährt **). Manche eitle und träge Ordensmänner wußte er durch die ihm eigene Gewandtheit in der Bearbeitung der Gemüther zu eifrigen Freunden der Reform umzuwandeln, wie denn einer von diesen der Gründer eines eigenen mehr als dreißig Klöster in sich fassenden Capitels der berühmten Bursfelder religiösen Gesellschaft wurde ***). Bald geleitete Busch

*) Harzheim, conc. germ. T. V, S. 426.

**) J. Busch, canon. regularis Lib. de reformat. monasteriorum, aufgenommen bei Leibnitz, l. c.

***) Leibnitz, l. c. S. 842. Der Cardinal erhob dann diese Gesellschaft zu einem eigenen religiösen Verein, bestätigte die Observanz in demselben, und gab ihm die Vollmacht, jähr-

einige Brüder aus einem verdorbenen Kloster in ein schon reformirtes, um durch die Macht des Beispiels auch sie zu gewinnen; bald besuchte er die Capitelversammlungen, bald suchte er entlaufene Brüder auf, und bekehrte sie durch vernünftige, liebreiche Ermahnungen. Aber auch auf das Volk erstreckte sich sein Eifer, und außerordentlich war sein wohlthätiger Einfluß auf christliche Erleuchtung desselben, auf Vertilgung des Aberglaubens, Wuchers und Bewahrung christlicher Zucht und Ordnung. Hören wir ihn selbst erzählen. „In Halle," so schreibt er, „reformirte ich nicht bloß die Klöster, sondern das ganze Archidiaconat in einem Umfange von eilf Meilen. An der Tafel des Probstes vom Kloster des heil. Moritz fragte man mich, was ich in dieser Gegend zu wirken willens sey; ich erwiederte: eine neue Welt will ich gründen in Clerus und Volke. Ich wählte mir einen tüchtigen Prediger, der über die zehn Gebote predigte, bis das Volk den vollen Sinn derselben erfaßt hatte, und dieselben auch in der That ausübte. Was der Prediger predigte, auf dessen Beobachtung drang ich in der Stadt und ihrem Gebiete; so daß ein Doctor des Ordens der Minoriten in Nürnberg in der Predigt sagte: in Halle werden die zehn Gebote gepredigt, und auch gehalten. Wehe euch, wenn ihr nicht deßgleichen thut! Auch gegen den Wucher ließ ich predigen, so daß einige Wucherer mehr als tausend Gulden herausgaben, weil sie jetzt erst einsahen, daß Vieles Diebstahl sey, was sie unter einem gerechten Titel zu besitzen

---

lich ein eigenes Capitel zu halten. Tritenheim, annal. hirsaug. II, 423.

glaubten *).“ Auf dem Lande hielt er häufig Send- oder Ruggerichte, untersuchte, ob die Gebote Gottes auch im Leben befolgt würden, hielt mit dem Landvolke Katechesen über practisch-wichtige Wahrheiten der Religion, und ließ es auch hier an Worten liebreicher Ermahnung nicht fehlen. Ehre seinem Namen! Aber nicht minder verdient der den Dank der deutschen Kirche, welcher ohne Widerrede als der Urheber und erste Anreger aller der Bestrebungen dasteht, die an die Stelle des Alten, Faulen und Schädlichen in der Kirche ein neues Leben in und nach dem Geiste ihres Stifters setzen wollten. So gab denn auch das Pabstthum, indem es solche Legaten aussandte, solche Begeisterung zu erregen, solch' heiligen Ernst zu entwickeln wußte, der Welt den erfreulichen Beweis, noch sey jene hohe geistige Kraft in ihm nicht erstorben, mit welcher es einst dem noch ungebildeten, heidnischen Deutschland durch Bonifacius und Andere das Licht und alle Segnungen des Christenthums gebracht hatte. Wenn verweichlichte Klöster eine sittliche Aufraffung scheuend, durch Hülfe der weltlichen Macht der Strenge der Reformatoren entgehen wollten, wenn man diesen eifrigen Arbeitern im gräulich verwüsteten Weinberge des Herrn, deren Losungswort **) mit dem heil. Paulus war: „eure

*) Leibnitz, l. c. S. 502. Dort finden sich a. a. O. auch noch mehrere Predigten gegen den Wucher, den Aberglauben, über die Bedeutung kirchlicher Processionen ꝛc. aufbewahrt, welche eben so viele Beweise von dem verständigen Eifer Busch's und ähnlicher Männer liefern.

**) Das Folgende sind die eigenen' Worte des Reformators Busch; Leibnitz, l. c. S. 854.

Sache ist auch die unsrige; eure Vervollkommnung ist die unsrige; so sind in Liebe wir vereint" — Hindernisse aller bereitete; — Rom schirmte *), und vor der heiligen Sache der Reform mußten alle Nebenrücksichten weichen. Und doch läßt sich schon nach einigen Jahren eine Stimme aus Deutschland **) folgendermaßen vernehmen: „o du angeregte Reformation, wo bist du so bald hinkommen? Wer hat dich so bald zurücke gekehret? warum bist du nicht weiter für sich gegangen, und hast deine Reise zur Besserung und Ergötzung des verfallenen Standes der Geistlichen vollstrecket? wie kommt's? Bist du unterdrückt oder vertilget? oder bist du verarrestiret worden? Oder hast du dich verkrochen, daß du auf die Heuchelei und die eitle nichtige Glory ganz und gar gegrundfestet und gebauet warst?" Das Letztere war nicht der Fall; dieß dürfte wohl selbst aus der so kurzen eben entworfenen Schilderung erhellen, wohl aber das Erstere. Wie viel wird erfordert, um die zerrüttete kirchliche Ordnung auch nur in einer kleinen Stadt herzustellen? Und nun erst in den größtem Theile Deutschlands? Ein oder einige Männer reichten dazu nicht hin; Hunderte

*) So namentlich gegen Wilhelm, Herzog von Sachsen, der die beiden Männer, Busch und Paulus, nicht in sein Land einlassen wollte. Leibnitz, l. c. S. 832. Pabst Nicolaus V. bezeugte jenen Männern ausdrücklich seine Zufriedenheit; l. c. S. 502. 503.

**) Von den losen Füchsen dieser Welt; vom Jahre 1459, cp. 5, in der Geschichte der päbstlichen Nuntien in Deutschland, 2. Bd. S. 305.

mußten sich vereinigen; und nicht bloß auf kurze Zeit, nicht neben andern wichtigen Geschäften, sondern mit der ungetheilten Kraft einer Lebensdauer. Darum hält die Geschichte der Kirche, welche das Walten des Geistes der Kirche offenbart, ein strenges Gericht über alle, welche, auf den Leuchter gestellt, das edel begonnene Werk nicht in treuer Hingabe fortführten, über alle, welche die noch zarte Pflanze gegen rohe Gewalt oder feine List schützen konnten, und es nicht thaten, über alle, die sich in der Nährung oder Unterhaltung eines verderblichen Mißtrauens zwischen Haupt und Gliedern mehr gefielen, als in der treuen, weisen Verwaltung ihres Hirtenamtes. Sie sind es, welche die innere Freiheit der Kirche verrathen haben, zwar nicht an das vielvermögende Rom, aber an eine Alles hingebende Feigheit und Tod verkündende Sicherheit; sie sind die Vorläufer stürmischer Reformatoren, deren frommer, wenn auch unbesonnener Ernst ewig ihren Stumpfsinn richtet.

§. 8.

Verwaltung des Bisthums.

Im Mai des Jahres 1452 trat der Cardinal die Verwaltung seines Bisthums an. Er begann dieselbe mit einer Reise durch seine ganze Diöcese, um sich mit deren Zustande, den etwaigen Gebrechen und Bedürfnissen bekannt zu machen. Was er der ganzen deutschen Kirche geworden, sollte er das nicht in vorzüglichem Grade und mit ungetheilter Kraft der ihm besonders anvertrauten Heerde werden, Hersteller der alten kirchlichen Zucht und Sitte? Die Klöster waren auch hier der erste Gegenstand seiner Sorgfalt. Die

einen lobte er, andern gab er väterliche Ermahnung und Warnung. Zu den am wenigsten geordneten gehörte das Kloster Sonnenburg, dessen Nonnen ihre Regel so weit vergessen hatten, daß sie ohne Scheu Bäder, Hochzeiten und andere öffentliche Lustbarkeiten besuchten *). Doch für jetzt begnügte sich der Cardinal, die Aebtissin an strengere Beobachtung der Clausur zu erinnern, wohl nicht ahnend, daß ihm, nachdem er den Starrsinn eines Concils besiegt und die Winkelzüge der Diplomatik nach seinen Planen zu leiten gewußt, nachdem er so viele Klöster Deutschlands zur Ordnung gewiesen hatte, der Abend seines thatenreichen Lebens schmählich verkümmert werden sollte durch die Meisterlosigkeit thörichter Nonnen.

Bereits im Juli desselben Jahres sah sich der Cardinal veranlaßt, zu Rom gegen genanntes Kloster wegen Nichtachtung seiner Anordnungen Beschwerde zu führen. Im Spätjahre reiste er selbst nach Rom, theils um Bericht zu erstatten über den Erfolg seiner Gesandtschaftsreise, theils um Vollmacht zur Reform der Klöster in Stams, Wilten, Sonnenburg, Brixen, so wie für das Neustift bei Brixen einzu-

*) Sinnacher ꝛc. l. c. S. 365—367. Den schätzbaren Beiträgen H. Sinnachers glaube ich in diesem Abschnitte um so unbedenklicher folgen zu dürfen, als er seine Beiträge aus Quellen, die er anführt, gesammelt hat. Dann stellt sich aber das Wirken des Cardinals in manchen Puncten anders heraus, als in der, übrigens geistreich und in wenigen, oft sehr treffenden Zügen entworfenen Schilderung Johann von Müllers, l. c.

holen. Er erhielt sie; auch bewirkte er, was er dem Capitel versprochen hatte: Sicherheit der Wahlfreiheit, und daß das Land nie mit dem Interdicte belegt werden sollte, es sey denn zum Besten des Hochstiftes durchaus erforderlich *). Nach der Rückkehr gewahrte der eifrige Bischof mit Freuden den guten Fortgang dessen, was ihm die erste Sorge war; besonders zeichnete sich das Kloster Wilten so rühmlich aus, daß nach der verbesserten Einrichtung desselben auf Betreiben des bairischen Herzogs Albert, eines Vertrauten des Cardinals, die Reform aller dem Herzoge unterworfenen Prämonstratenserklöster vorgenommen wurde **). Nur Sonnenburg blieb hartnäckig, auch nachdem der Cardinal ihren Wunsch erfüllt, und mit vielen Kosten Männer des gleichen Ordens zur Einleitung der Reform berufen hatte. Dem Starrsinn ist jedes Mittel willkommen, das die Kraft des Gegners schwächt. Die Nonnen wußten, daß es dem Herzoge nicht unlieb seyn werde, wenn sie seinen Schutz gegen den Cardinal anflehten. Sofort ergossen sie sich in rührenden Klagen über allzugroße Strenge des Cardinals, und erweichten auch das Gemüth des jungen Herzogs in so hohem Grade, daß er eine Beschwerdeschrift an den Pabst kräftig unterstützte ***). Dieß war dem Bischofe ins Herz gegriffen: bereit, dem Herzog jeglichen Schutz und Beistand, wo es nöthig war, zu leisten, (vor Kurzem erst hatten sie das

*) Sinnacher, l. c. S. 377.

**) l. c. S. 472.

***) l. c. S. 389.

früher geschlossene Schutz- und Trutzbündniß erneuert)*), wollte er in kirchlichen Sachen frei schalten; Grundsatz und Erfahrung**) geboten es ihm; und darum wollte er auch seine fürstliche Macht unangetastet behaupten. Uebrigens verwischte eine Gesandtschaftsreise nach Preußen diese erste Mißstimmung zwischen dem Cardinale und Herzoge, und bei der Rückkehr im Jahre 1454 unterwarf er den höhern und niedern Clerus seiner eigenen Domkirche einer umfassenden, bis ins Einzelne gehenden Reform***). Inzwischen war auch die Entscheidung von Rom angelangt; die Appellation des Klosters wurde verworfen. Ungesäumt benützte der Cardinal dieses günstige Urtheil. Vier Aebte, die er berief, sollten die Reformationspuncte aufsetzen. Das Kloster schien gedemüthigt, sein Widerstand besiegt. Aber bald neue Ausflüchte, neue beharrliche Weigerung†). Jetzt war des Cardinals Geduld erschöpft; zu hochgesinnt und beharrlich, um seinen wiederholten Drohungen Nachdruck fehlen zu lassen, setzte er die Aebtissin, die Urheberin aller Feindseligkeiten, ab, und schloß sie von der kirchlichen Gemeinschaft aus, und zum ernst mahnenden Zeichen für

---

*) Sinnacher, l. c. S. 390.

**) Vgl. die oben bei der Geschichte seines Wirkens als Reformator angeführten Fälle.

***) Unter den Fragen, welche hiebei zu beantworten waren, kam auch die vor: ob die Chorherrn noch in den Chorkleidern auf dem Markte herumstehen, um Victualien einzukaufen.

†) Sinnacher, l. c. S. 400.

alles Volk, welche Strafe des beharrlichen Ungehorsams gegen der Kirche heilsame Satzungen warte, erhielt der Pfarrer von Sanct Lorenz, in dessen Pfarrei das Kloster lag, den Befehl, jeden Sonn- und Festtag mit seiner Gemeinde vor die Pforten des Klosters zu treten, und brennende Kerzen gegen dasselbe hinzuschleudern, die Zeichen ewiger Verdammniß *). Aber es scheint beinahe, als hätten diese Brandfackeln mehr den da und dort im Stillen sich sammelnden Stoff der Unzufriedenheit entzündet, als einen imponirenden Eindruck auf die Gemüther gemacht. Mit anderm Maaßstab maß das treuherzige Bergvolk die Vergehen des Klosters, als der streng an der kirchlichen Vorschrift haltende Prälat. Andere wurden durch ein Mittel, das seine Wirkung bei gewöhnlichen Menschen nicht leicht verfehlt, gegen den „Fremdling" bearbeitet. Bürger von Freundsberg hatten Güter des Hochstiftes, die nun diesem wieder anheimfielen, seit langer Zeit als Lehen. Daß sie dieß seyen, wurde in den letzten Decennien, wo die Angelegenheiten des Bisthums nicht ganz geordnet waren, vergessen. Die Lehenträger sprechen jetzt die Lehen als ihr väterliches Erbe an, und wenden sich deßhalb an den Herzog als ihren Landesfürsten. Auch jetzt nimmt der Herzog das Gesuch an, und geht sogar so weit, daß er den Cardinal, vor ihm Recht zu geben, auffordert **). Dazu kömmt bald darauf, daß der Herzog für sich das Patronatrecht der Pfarrei Fügen im Zillerthale anspricht, und den vom Bischofe be-

*) l. c. S. 405. 406.

**) l. c. S. 392—394. 402 403.

reits ernannten Pfarrer durch militärische Macht vertreibt. Da trat es immer deutlicher hervor, daß Verschiedenheit der Ansichten über die Gerechtsame eines Jeden Bischof und Herzog trennten. Dieser berief sich auf seine Rechte als Landesfürst, wohl auch auf eine Praxis, die sich in neuerer Zeit gebildet haben mochte; jenen hinderte die Betrachtung der Gestirne und speculative Thätigkeit keineswegs, aus alten Urkunden die Rechte des Hochstiftes mit juridischer Genauigkeit nachzuweisen, weßhalb er auch bisher alle Forderungen des Herzogs zurückwies*); und auch dunklere Ansprüche suchte er geltend zu machen, seitdem die klaren und unzweideutigen ihm bestritten wurden**). Glücklicherweise brachte aber eine über den Herzog einbrechende Gefahr, eine Fehde der beiden Ritter Gradner, früher vertrauter Räthe des Herzogs, eine günstige Annäherung des letztern an den Cardinal herbei. Der Hof erließ einen Befehl an die Beamten, dem Bischofe alle Unterstützung des weltlichen Armes zu gewähren, und an die Unterthanen, ihm die Abgaben richtig zu reichen. Der Bischof ließ es an Gegenbeweisen wohlwollender Gesinnung nicht fehlen. Er kaufte dem Herzoge die Herrschaft Taufers für 15,000 fl. ab, und gab ihm noch 3000 fl. als Anlehen; ja, er ließ sogar seine Mannschaft zum Entsatz der Festung Bisein ausrücken, wobei ihn nur das betrübte, daß durch seine Leute Blut sollte vergossen werden***). Dem Bischofe von Trient, in dessen

*) Sinnacher, l. c. 400. 411. 421—423. 463.

**) Johann von Müller, l. c. S. 153.

***) Sinnacher, l. c. 407. 413. 414.

Nähe die Fehde vorfiel, empfahl er die Armen und Wehrlosen.

Der Cardinal versprach sich ruhigere Tage, eine Zeit ungestörten Wirkens für seine Gemeinde. Sie ward ihm nicht; mit der Noth von Außen nahm auch das vertrautere Verhältniß ab, während die Strenge, mit der er die Zügel des kirchlichen Regiments fortwährend führte, allmählig auch die entfremdete, welche ihm Rath und Stütze in seinem beschwerlichen Hirtenamte seyn sollten.

Muster und Vorbild für die ganze Geistlichkeit seiner Diöceſe sollte, wie billig, der Clerus des Hochstiftes seyn. Diesen in intellectueller und moralischer Hinsicht zu heben, galt ihm als heilige Verpflichtung. Zwei Wege schlug der Cardinal hiezu ein; einmal die Kraft der Rede und Belehrung, durchweg gegründet auf eine, bald mehr speculative, bald reinpractische und durch sinnige Vergleichungen anziehende Erklärung des in den heiligen Urkunden enthaltenen göttlichen Worts, als der einzigen und untrüglichen Wahrheit. Ein beträchtlicher Theil seiner Sermonen oder Erweckungen des Geistes fällt nach seinem eigenen Geständnisse in die Zeit seines bischöflichen Wirkens, und enthält mehrere besondere Anreden an Canoniker, in welchen Reden er die Nothwendigkeit und Art und Weise der Reform, die dabei zu beobachtende Pastoralklugheit ꝛc. nicht selten durch Beispiele aus seinen reichen Erfahrungen als Legate erläutert*). Aber

*) Excitationes III, S. 412. (in den Werken des Nicolaus von Cusa, edit. Basil.) VI, 546. 548. IV, 467. 451. 465. 466.

als Kenner des menschlichen Herzens huldigte auch er dem Grundsatze: verba docent, exempla trahunt. Daher berief er, Talent, Eifer und Geschicklichkeit, wie sein Freund Pabst Nicolaus V., fürstlich lohnend, ausgezeichnete Männer des Auslandes, besonders, die er als Freunde der Reform selbst hatte kennen lernen, in seine Kirche; so für das Neustift bei Brixen Chorherrn aus Magdeburg und einen gewissen Hermann Ryk de Rene, Prior in Halle, der den Ruf eines eifrigen Reformators hatte, (im Jahre 1455) *). Dadurch verletzte er das für's Vaterländische so rege Gefühl des Tyrolers, und um so mehr ward diese Bevorzugung der Ausländer für stolze Verachtung der „Landeskinder" ausgelegt, als er, wie es scheint, die Strenge gegen die nicht Genüge leistenden Chorherrn bis zur Vorenthaltung des Einkommens trieb **). Daß der Bischof auch die Rechte des Capitels nach Außen kräftig vertheidigte, daß er es nicht gestattete, wenn Mitglieder desselben vor ein auswärtiges weltliches Gericht vorgeladen wurden, daß er die ihm als Fürstbischof Untergebenen selbst gegen Verletzung ihrer Zollgerechtigkeit, gegen Handelsbeschränkung ꝛc. in Schutz nahm ***), wurde weniger anerkannt, weil solche Fälle seltener waren, oder weil aufgereizte und befangene Gemüther auch Beweise von Gerechtigkeit und Güte ins Gegentheil verdrehen. Und wie

---

VIII, 614. VII, 587. (letztere aus Veranlassung der Eroberung Constantinopels) ꝛc.

*) Leibnitz, l. c. S. 490.

**) Sinnacher, l. c. S. 452.

***) l. c. S. 375. 378. 395. 396.

das Zutrauen zum Bischofe allmählig abnahm, so wuchs der Einfluß des Erzherzogs. An ihn wandten sich drei Chorherrn mit Klage wegen verweigerter Ausbezahlung ihrer Einkünfte; an ihn selbst der Probst des Neustiftes (im Jahre 1456), als ihm plötzlich ein Erlaß des Bischofes zukam, sich auf eine Visitation des Stiftes gefaßt zu halten; er bat den Herzog um Verhaltungsmaßregeln, im Falle die Visitation sich auch auf die weltlichen Güter des Stiftes erstrecken sollte *). Allen, die nicht Freunde des Bischofes waren, war der Erzherzog ein sicheres Palladium; er dem Bischofe eine feindselige Macht, die, wie ein böser Dämon der Verwirklichung seiner schönsten Plane, seiner zur Auferbauung der Kirche gemachten Entwürfe in den Weg trat. Also dieses mächtige Hinderniß mußte aus dem Wege geschafft werden. Eine auf die Dauer geänderte Gesinnung abzuwarten, verboten die bisherigen Erfahrungen, und erschien dem rührigen Manne, der gerne raschen Erfolg sah, als Zeitverlust. Da ward sein Entschluß schnell gefaßt, die Schirmvogtei, die der Erzherzog nicht zum Frommen der Kirche ausübte, einem Andern zu übertragen. Den bairischen Prinzen Albert, einen der Söhne Herzogs Otto, hatte er dazu ausersehen. Die Wahl war sehr gut getroffen; der Cardinal stand mit dem bairischen Hofe in gutem Vernehmen; allein die

*) l. c. S. 417. Auch der Cardinal überschritt dießmal die Gränzen der Mäßigung, als er dem Probste auf die Nachricht von seinem Benehmen, sogleich das Urtheil der Suspension, als dieser gerade das heilige Meßopfer verrichtete, zusandte.

Unterhandlungen (zu München) zerschlugen sich; die Spannung mit dem Hofe wuchs. Der Cardinal fürchtete bereits Nachstellungen, und wurde vorsichtiger, als es in der That die Umstände verlangten. Bei einer Visitation des Klosters Wilten im Juli 1457 glaubte er plötzlich die Sicherheit seiner Person gefährtet, und floh auf das feste Bergschloß Andraß (Raphaelsburg von ihm benannt), an der äußersten Gränze seines Gebietes gegen Venedig *).

Die einsame Stille seines Aufenthalts erheiterte ihm ein Brief seines Freundes Aeneas Sylvius aus Rom: „von den Prälaten Deutschlands und ihren Versammlungen spricht man hier Vieles, das nicht günstig lautet. Wenn nicht deine Umsicht hier hilft, so weiß ich nicht, wer sonst helfen kann. Indessen wünschte ich dich doch lieber in der Curie zu sehen; es wäre mir ein Vergnügen, in deiner Nähe zu seyn, und traulich mit Dir, nach alter Weise, mich zu unterreden. Vielleicht dürftest du es nicht bereuen, in der Curie dich aufgehalten zu haben**)." Wie? wenn er jetzt dieser Aufforderung folgte? wenn er aus höchst widrigen Verhältnissen, die leicht noch düsterer werden konnten, als sie schon waren, sich als Cardinal zur Curie begab, wo ein Mann, wie Nicolaus von Cusa, in einem Kreise der berühmtesten Gelehrten, die des Pabstes beinahe verschwenderische Freigebigkeit hier versammelt hatte***), sich den köstlichsten Genuß versprechen konnte? Aber er bleibt in

*) l. c. S. 426. 427.

**) Aen. Sylvii epp. in s. opp. ed. Basil. ep. 360.

***) Schröckh, Kirchengeschichte, 32. Bd. S. 195.

seinem rauheren Tyrol, und zeigt sich uns so in seiner Abgeschiedenheit zu Andraß offenbar in einer Hoheit, die nur aus einem großherzigen, keiner unlautern Absichten sich bewußten Gemüthe entspringen konnte. War es nicht unredlich, feige, die Kirche zu verlassen, die nach seiner Ansicht in ihrer Selbstständigkeit so sehr gefährdet war? das Werk der Reform aufzugeben, von dessen Nothwendigkeit Niemand mehr, als er überzeugt war? Dazu kommt, was einen tiefen Blick in seine Sinnes- und Denkungsart gestattet, daß er, obgleich in bedrängnißvoller Zeit Hauptstütze des Pabstthums, doch es zu verschmähen schien, in mehr behaglicher Muße, wenn auch nur Zuschauer jener oft so kleinlichen Intriguen zu seyn, die bei keinem Hofleben fehlen. Selbst der Curie gegenüber sprach er offen seine Ueberzeugug aus, auch wenn sie nicht gefiel. Höchst bezeichnend ist folgendes, bald nach dem oben erwähnten an ihn gerichtetes Schreiben des Aeneas Sylvius: „Es gefiel dem Allerhöchsten und unserm Herrn, dem Pabste Calixtus, mich ganz Unwürdigen in die Zahl der Cardinäle aufzunehmen. Ich weiß, welcher Last ich mich unterzog, und sehe nicht ein, wie ich dieser Würde genüge, wenn nicht Du, verehrtester Vater! zur Curie zurückkehrest. Ich bitte daher, wenn je die Bitten eines Dieners Gehör finden, daß Du demnächst ins Vaterland zurückkehrest*). Der Cardinal kennt kein anderes Vaterland, als Rom. Sollte er auch bei den Indiern geboren seyn, so muß er entweder den Cardinalshut nicht annehmen,

*) Vielleicht mit Beziehung auf etwaige Aeußerungen des Cardinals, daß er gerne in seinem Vaterlande sich aufhalte.

oder ihn zu Rom tragen, und der Mutterkirche mit seinem Rathe beistehen. Jene Entschuldigung paßt nicht: man hört mich nicht, wenn ich guten Rath gebe; denn es ändern sich die Zeiten, und wer einst weniger geachtet war, würde jetzt auszeichnend geehrt. Komme daher, ich bitte Dich, komme. Dein Talent ist zu kostbar, als daß es unter Schnee und dunkeln Thälern erschlaffen sollte. Ich weiß, daß Mehrere Dich sehen, hören und sprechen wollen*)." Der Cardinal blieb aber in seinen dunklen Thälern; rühmlich und ehrenwerth sollte sein Streit mit dem Erzherzoge enden. Er wandte sich an ihn in einem Schreiben folgenden wesentlichen Inhaltes: „Ich will für mich und mein Capitel ganz frei und sicher seyn, und mein Amt ohne Gefährde verwalten; das ist mein einzig Verlangen, und Du als ein edler Fürst wirst zu Deinem eigenen Vortheile mir Deinen Schutz gewähren. Von jeher sind die Bischöfe von Brixen als Fürsten und Herrn anerkannt worden. Welche Gefahr für das Seelenheil, wenn Spaltung ist zwischen uns? Darum wollen wir die alte Freundschaft erneuern, die nicht durch meine Schuld getrübt ist; denn welchen Vergehens kannst Du mich beschuldigen? Ist aber ein gütlicher Vorschlag Dir nicht genehm, dann mag das strenge Recht zwischen uns entscheiden**)!"

Zwei Vergleichsversuche erfolgten jetzt, einer zu München, unter Herzog Albrecht als Schiedsrichter, dessen Entscheidung der Erzherzog verwarf, der andere zu Bruneck,

---

*) Aen. Sylvii epist. 197.

**) Sinnacher, l. c. S. 442—447.

einem Schlosse des Cardinals, durch den Bischof von Chur eingeleitet, dessen Vorschläge dem durch die Verwerfung des schiedsgerichtlichen Ausspruches beleidigten Prälaten zu gelinde schienen; und da seine Forderungen nicht beachtet wurden, so griff er, da alle andere Mittel erschöpft waren, zum äußersten und letzten Schutzmittel gegen ungerechte Eingriffe in die kirchliche Gewalt: er drohte mit dem Interdict.

Dieß war das Losungswort zu einer allgemeinen Aufregung gegen den überstrengen, unbeugsamen Cardinal. Der Hof, der Clerus, das Volk, jedes erzitterte gleich stark schon vor dem Gedanken an diese, selbst die Schrecken eines Krieges übertreffende Plage, welche die Unterthanen leicht zu Aufruhr reizte, die friedliche Seelsorge unterbrach, Handel und Verkehr mit dem Auslande hemmte, die ganze kirchlich-liberale Diöcese die schwere Hand päbstlicher Machtvollkommenheit empfindlich fühlen ließ. Da war keine Zeit zu verlieren. Alsbald ging eine Klageschrift, von dem oben erwähnten gelehrten und freimüthigen Georg Heimburg, dem gemeinsamen Rathe aller, der römischen Curie nicht geneigten deutschen Fürsten, verfaßt, nach Rom ab. Man wußte übrigens nichts gegen den Cardinal aufzubringen, als Beschwerden wegen allzu strengen Verfahrens gegen das Kloster Sonnenburg und mehrere Cleriker, so wie wegen zu strenger Ausübung der Kirchenstrafen.

§. 9.

Theilnahme des Cardinals an den Planen gegen die Türken. Kritik des Alcoran.

So standen die Verhältnisse, als der vertraute Freund

des Cardinals, Aeneas Sylvius als Pius II. den päbstlichen Stuhl bestieg.

Nach dem bisherigen Briefwechsel zu schließen, ist es mehr als wahrscheinlich, daß der neugewählte Pabst, was er als Aeneas Sylvius von seinem Freunde nicht erbitten konnte, als Pius II. verlangte.

Im September des Jahres 1458 reiste der Cardinal, seit acht Jahren wieder zum erstenmale, nach Rom, wo eine hochwichtige, die ganze Christenheit betreffende Frage das Cardinals-Collegium beschäftigte.

Im Jahre 1453 war die alte Hauptstadt des griechischen Reichs den ungestümen Angriffen der Muhamedaner erlegen, und nach Zerstörung dieses Bollwerkes stand den wilden Asiaten der Weg nach Europa offen. Aeneas Sylvius berichtete damals dem Cardinale das verhängnißvolle Ereigniß in folgender Weise: „Ueber unseren Nacken hat der Türke das Schwert gezückt, und wir führen inneren Krieg, verfolgen die Brüder und lassen die Feinde des Kreuzes gegen uns wüthen. Deutsche wüthen mit Ingrimm gegen Deutsche; Italer Blut fließt durch italische Hand; Gallien und Spanien sind entzweit. Eine günstige Zeit hat der Saracene sich ausersehen: in Sorglosigkeit traf er die Griechen, unter sich getheilt die Lateiner. Doch, mit den Kühnen ist das Glück! Wer sich nicht auch selbst zu helfen sucht, fleht umsonst nach dem Beistande Gottes. Wenn ich nun gleich überzeugt bin, daß unser heiligster Vater und der ganze ehrwürdige Senat der Cardinäle ganz für das Wohl der Christenheit besorgt sind, so wünschte ich doch sehr, daß Du

mit Deiner ausgezeichneten Einsicht zu Rom seyest. Ich weiß, Du würdest das Pferd in seinem Laufe noch mehr spornen, und in einer so wichtigen Sache keine Schläfrigkeit dulden. Du würdest bald mit diesem, bald mit jenem Cardinale Dich besprechen, und selbst dem Pabste keine Ruhe lassen. Doch, entweder wirst Du nach Rom berufen, oder als Legate nach Deutschland abgeschickt werden. Sollte beides nicht der Fall seyn, so muntere von freien Stücken den Pabst und die Cardinäle zu diesem großartigen Unternehmen auf. Der Kaiser ist zu einer allgemeinen Fürstenversammlung sehr geneigt. Gelingen, glaube es mir, gelingen wird ein gemeinsamer Kreuzzug aller Christen, wenn das Pabstthum sich in unsern Tagen zu dem ihm gebührenden Ansehen neu erhebt, und von guten Predigern, welchen Dich das allgemeine Urtheil beizählt, glaubensvolle und beredte Aufrufe durch die Länder des Erdkreises erschallen." Die Vorhersagung seines Freundes ging schnell in Erfüllung. Wer konnte den Höfen Europa's überzeugender die drohende Gefahr schildern, als der Cardinal Nicolaus, der die Oertlichkeiten im Orient genau kannte? wer beredter die Sache des Christenthums vertheidigen, als dieser durch seinen erleuchteten und tief begründeten Christusglauben gefeierte Mann? Drei wichtige Gesandtschaften wurden ihm aufgetragen, die alle auf die orientalischen Angelegenheiten Bezug hatten; die eine im Jahre 1454 zu dem Reichstage nach Regensburg*); die andere noch in demselben Jahre nach

*) Geschichte der päbstlichen Nuntien in Deutschland, 2. Bd. S. 323.

Preußen*), um den Empörungskrieg eines Bundes deutscher Ritter gegen den Deutschmeister zu dämpfen; denn während der polnische König Casimir für den Bund focht, stand der Süden seines Reiches den Einfällen der Türken offen. Die dritte Gesandtschaft übernahm er im folgenden Jahre (1455) auf Befehl Calixtus III. an die Höfe von England und Frankreich**), theils um auch sie unter sich auszusöhnen, theils um besonders England zur Ausrüstung einer Flotte zu vermögen. Nicht leicht waren Gesandtschaften weniger erfreulich und lohnend; überall erkaltete Gemüther; Alles nur den Blick auf die Gegenwart gerichtet, nur mit dem innern Kampfe beschäftigt; die von ferne drohende Gefahr wurde, weil sie noch nicht drückte, nicht erwogen. Pius nun machte es sich zur Aufgabe seines hohen Berufes, in diese Erschlaffung Leben und Regsamkeit zu bringen. Mit jugendlicher Begeisterung verfolgte der greise Statthalter Christi die Idee einer europäischen Fürstenvereinigung zur gemeinsamen Bekämpfung der Ungläubigen. Wie diese Idee der Culminationspunct seiner Principien als Staatsmann***) ist, so ist sie die Basis seines Wirkens als Oberhaupt der Kirche. Auf den Monat Juni des Jahres 1459 berief er eine große Fürstenversammlung nach Mantua, und reiste schon zu Anfang des Jahres dahin ab; seinem Freunde aber,

---

*) Die Legationsbulle s. in der theolog. Q.Sch. Jahrg. 1830. S. 806—809. — Raynaldi ad ann. 1454. nro. 11. 12.

**) Raynaldi ad ann. 1455. nro. 27—29.

***) Vgl. den zweiten Theil dieser Abhandlung im 2. H. der Q.Sch. S. 244.

dem Cardinale Nicolaus von Cusa übertrug er zur ehrenden Auszeichnung das wichtige Amt eines Statthalters von Rom*). So ward er zwar von den Berathungen zu Mantua getrennt, aber sein tiefer Geist, trotz der Gewalt widriger äußrer Verhältnisse immer noch in ungeschwächter Kraft, fand jetzt Muße, auch diese wichtige Frage, welche bald Europa in Bewegung setzen sollte, nach seiner gewohnten Weise von ihrer innern tiefern Seite zu betrachten; und so verdanken wir den Mußestunden, die ihm jetzt von manchfachen Berufsgeschäften übrig blieben, eine seiner interessantesten Geistesfrüchte, die sich in der Art ihrer Entstehung, wie in geistreicher, origineller Ausführung würdig an die concordantia catholica und docta ignorantia anschließt.

Schon während seines Aufenthalts in Constantinopel im Jahre 1439 hatte Nicolaus von Cusa, aufgemuntert durch die Nachricht, daß mehrere unter den gelehrtern Türken große Vorliebe für das Evangelium zeigten, bereits Anstalten getroffen, einige vornehme junge Türken mit nach Rom zu nehmen und sie im Christenthum unterrichten zu lassen**). Der edle Plan kam nicht zur Ausführung; einige starben an der Pest. Aber Nicolaus, dessen denkenden Geist auch eine vereinzelte Erscheinung zu allgemeinerer Betrachtung anregte, verfolgte nun den Gedanken einer Ver-

*) Purpura docta, L. III, p. 146. Sinnacher, l. c. S. 471, welcher beifügt, daß der Cardinal zur allgemeinen Zufriedenheit diesem wichtigen Amte vorstand.

**) Vgl. die erste Vorrede zu seiner Schrift: de cribratione Alcoran.

einigung aller Religionen zu dem Einen christlichen Glauben auf speculativem Wege weiter. So entstand seine Schrift: de pace s. concordantia fidei*). Der Grundgedanke der Schrift, ruhend auf den Ideen des Cardinals über das Verhältniß Gottes zur Welt, ist dieser: „Es ist nur Ein Gott und Vater Aller, zu dessen Verehrung alle Menschen das natürliche Gefühl und Bedürfniß leitet. Aber der Sinnlichkeit hingegeben, verloren die Menschen das reine Gottesbewußtseyn und sanken in Irrthum. Da sandte Gott seinen Sohn, als den Weg zum wahren Leben des Geistes. Aber die Völker faßten das Eine Wort verschieden auf, und die Verschiedenheit**) der Auffassung erzeugte Mißverständniß über den Sinn desselben und Irrthum. So entstand Religionsverschiedenheit. Den verschiedenen Religionen liegt dennoch eine gemeinschaftliche und allein wahre zum Grunde, wie dem concreten und eben deßhalb unvollkommnen Seyn der Dinge eine wahre, vollkommne Einheit***). Von diesem Gesichtspuncte aus erschien ihm daher auch die Religion

*) Jener „vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum viderat," von dem er de pace fidei spricht, ist wohl Niemand anders, als der Cardinal selbst.

**) Wie denn alle Verschiedenheit; Vielheit ꝛc. stammend aus dem Andersseyn, nicht das wahre Seyn ist.

***) De pace fidei cp. 1—3. Die Art der Ausführung dieses Gedankens ist die, daß je ein Repräsentant einer Nation vor dem ewigen Worte erscheint, und von diesem über die einzelnen Glaubenswahrheiten belehrt wird.

der Muhamedaner von irgend einer Seite mit der Einen und allgemeinen Religion zusammenhängend, und es mußte für Christen, wie für Muhamedaner gleich wichtig seyn, die christlichen und wahren Werke des Alcorans von der muhamedanischen und unwahren Beimischung auszuscheiden, so daß sich für den Christen selbst aus dem Alcoran der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums herausstellte*). Das ist seine jetzt in Rom verfaßte Schrift über die Sichtung (cribratio) des Alcoran.

So originell die Auffassung des Ganzen ist, mit so strenger Kritik ist sie durchgeführt.

Zuerst sichtet der Cardinal die Aussagen des Alcoran über seinen göttlichen Ursprung durch den Engel Gabriel. Diese Angabe widerspreche nicht nur der Idee Gottes, sondern auch der klaren Geschichte, nach welcher jene Behauptung eine Dichtung sey, entstanden theils aus den Angaben der Juden, welche dem bloß der arabischen Sprache kundigen Muhamed, um ihrer eigenen Religion neues Ansehen zu geben, und das Hinneigen Muhameds zum Christenthume zu verhindern, Falsches und Erdichtetes mittheilten, theils aus den Lehren, welche mehrere, damals durch die Kirche verworfene Häretiker (namentlich Nestorius) ihm beibrachten, woraus denn auch die christlichen Elemente des Alcoran sich erklären**). Den menschlichen Ursprung des-

*) De cribrat. Alcoran, p. 880.: ego ingenium applicui, ut etiam ex Alcoran Evangelium verum ostenderem.

**) De cribrat. Alcoran, praef. Vgl. hierüber die Untersuchungen in dieser Q.Sch. Jahrg. 1830. 1. H.

selben vermag selbst seine meist erhabene Sprache nicht zu verbergen. Sagt ja der Alcoran selbst: honigsüße Worte, die nicht aus dem Herzen kommen, rufen Gott zum Zeugen gegen sich auf, wenn in ihrem Gefolge Mord und Laster sind. All das finden wir aber bei den Bekennern des Alcoran, wie denn der Prophet selbst an Sinnlichkeit Alle seines Volkes weit hinter sich zurückließ. Wie kann sein Wort Gottes Wort seyn? Wenn nun gleichwohl der Alcoran die schönen Lehren von Weltverachtung, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit ꝛc. enthält, die nur dem Christenthume eigen sind, so zeugt der Alcoran für das Christenthum, und was er Wahres, Schönes und Herrliches in sich faßt, sind Strahlen aus dem Lichtglanze des Evangeliums, ohne dessen Licht jedes Wort, jede Schrift finster ist und keine Nahrung für den Geist *).

In der Sichtung der einzelnen Dogmen des Alcoran zeigt er zuerst, daß auch nach dem Alcoran Christus die Erfüllung des Gesetzes sey; wozu es also eines neuen Propheten bedürfe **)? Der Raum verbietet es, anzuführen, wie der Cardinal auch die übrigen Dogmen des Alcoran als die Verunstaltungen christlicher Dogmen nachweist. Nur aus dem dritten, eigentlich polemischen Theile der Schrift, welcher mit seltenem Scharfblicke den Alcoran als Menschenwerk darstellt, sey es erlaubt, Einiges herauszuheben. Als Menschenwerk beweist sich der Alcoran a) durch seine Unbestimmtheit und Schwanken im Lehrbegriffe.

*) De cribrat. Alcor. Lib. I, cp. 7. II, 19.

**) l. c. I, 5. 10. 12. 13. 15–18.

Der Grund hievon, bemerkt der Cardinal sehr fein, liegt in dem Bestreben, Jedem etwas Befriedigendes zu sagen. So spreche der Alcoran nie von einem Himmelreiche, sondern einem Paradiese, und zwar einem sinnlichen. Um aber bei geistigern Naturen nicht anzustoßen, nehme er zwei Paradiese mit Abstufungen an. Er lehre einen absoluten und einen die Welt aus sich substantiell (also nicht aus Nichts) schaffenden Gott. Christus sey ihm Gott, und doch Maria nicht auf übernatürliche Weise seine Mutter *). b) Der Gott, den Muhamed lehrt, ist im Grunde nur der Diener Muhameds und nur dessen eigener Begriff. Gott ist, wenn man so sogen darf, der Vermittler zwischen dem Propheten und seinem Harem, begünstigt die unreinste Lust, spricht frei von Eid und Gesetz, muß Schuld und Schande tragen, damit Muhameds Ehre gerettet sey **)! c) Egoismus, Selbsterhöhung ist das letzte Ziel des Propheten; daher seine Verfolgungswuth ***). Zuletzt entwindet ihm der Cardinal noch die versuchte Anknüpfung seines Beginnens an den ehrwürdigen Stammvater Abraham, dessen Lehre Muhamed zu vervollkommnen vorgebe. Hiegegen bemerkt Nicolaus: „Diese Vervollkommnung geschah durch Christus, nicht durch Muhamed, und Nachkommen Abrahams sind nicht die Araber, sondern die an Christus glauben †)."

Der Cardinal schließt das Werk mit einer kraftvollen

---

*) l. c. III, 1. 4. 9.

**) l. c. III, cp. 5.

***) l. c. cp. 8. 10.

†) l. c. III, 11—16.

Aufforderung an den Chalifen, bei dem Anblicke der Geburts- und Leidensstätte, des Landes, das von seinen Wundern zeugt, dem Evangelium sich zuzuwenden. „Kommen muß," so schließt er, „die Zeit, in welcher nur der Glaube an Christus herrscht; denn in ihm allein ist Heil, Leben und Seligkeit. Wende du dich zu ihm, und es werden dir alle deine Anhänger folgen*)!"

Die Schrift widmete er dem Pabste, für den sie natürlich von großem Werthe war. Es ist auch unverkennbar, daß er sie in seinem, freilich seltsamen, Schreiben an Muhamed, dem er durch eine gelehrte Abhandlung das Schwert, das ihm Fanatismus in die Hand gegeben hatte, entwinden wollte, durchaus vor Augen hatte**).

Aeneas war jetzt seinem Freunde Nicolaus von Cusa zur höchsten kirchlichen Würde vorangeeilt; aber das eigenthümliche beider Charaktere war geblieben. Bei Aeneas hat sich seine Geschmeidigkeit als Vertrauter mit den Geheimnissen des kaiserlichen Hofes auf dem Stuhle Petri zu einer Kraft und hochsinnigen Begeisterung umgewandelt, in der er ganz Europa zum Kampfe für den Ruhm Christi herausführen möchte. Nicolaus von Cusa ist der mehr stille, aber darum nicht minder lebensvolle Born, an dem, stets frisch und unversiegbar, selbst Aeneas sich labet. Aeneas

*) l. c. 17—20.

**) Man vgl. mit der cribrat. Alcoran den Inhalt des päbstlichen Sendschreibens bei Raynaldi ad annum 1461. nro. 54. 56. 59—66. 79—83. (die Aufforderung an den Chalifen) 101. 102.

für sein großartiges Unternehmen Alles ordnend, was Klugheit und alle menschliche Berechnung gebieten, indeß Nicolaus das innere Wesen der Erscheinung forschend betrachtet, bis sein klarer, ordnender Geist auch diese grellen Mißtöne fanatischer Verkehrtheit zu einem Accorde auflöst in der großen Harmonie seiner Ideen.

§. 10.

Das Interdict. Letzte Lebensjahre des Cardinals.

Zu der großen Fürstenversammlung nach Mantua war auch Erzherzog Sigmund mit glänzendem Hofstaate gezogen. Pius II. war sein Erzieher gewesen, und liebte den hoffnungsvollen Prinzen. Viel versprach sich der Erzherzog von der Erinnerung an diese schönern Tage seiner Jugend zur Beilegung der so widrigen Verhältnisse mit dem Cardinale, der dem lebensfrohen Fürsten von offenem, freilich oft zu raschem Wesen die Regentenlast so sehr erschwerte. In einer besondern Eingabe an den Pabst wiederholte der Erzherzog die frühern Beschwerden, und fügte bei, daß der Cardinal sich Eingriffe in seine Rechte erlaubt, und Unruhen unter dem Volke veranlaßt habe *). Da berief Pius den Cardinal aus Rom. Heimburg führte die Sache des Erzherzogs. Es begannen abermals Unterhandlungen; aber trotz den eifrigsten Bemühungen des Pabstes selbst und mehrerer Cardinäle führten sie zu keiner Vereinigung **), sey es, daß die Per-

*) Sinnacher, l. c. S. 475—478. 484—485.

**) Müllers Reichstagstheater, 3. Vorstell. cp. XXI. §. 2.

sönlichkeit Heimburgs, der kein Freund der Curie war, stö-rend einwirkte, oder, was wahrscheinlicher ist, in dem Haupt-puncte, über die Gränzen der Gewalt Beider, was für beide Theile so wichtig war, kein Theil nachgeben wollte. Dieß erhellt aus folgendem kraftvollen Schreiben, das der Cardinal nach seiner Rückkehr in sein Bisthum von dem fe-sten Schlosse Buchenstein aus an das Domcapitel erließ. Im Eingange berichtet er, er habe erfahren, daß der Erz-herzog unlängst eine von ihm, dem Cardinal, an ihn abge-fertigte, Gesandtschaft aufgefordert habe, ihm als ihren Landesfürsten beizustehen, und daß in Sonnenburg be-waffnete Mannschaft sich befinde, und fährt dann weiter: „den Artikel von dem Fürstenthume werde ich nicht fahren lassen; denn es ist ein Hauptartikel, wegen dessen alle Bischöfe von jener Zeit an, da man den ältern Bischof Ulrich gefangen nehmen wollte, so wie auch ich Verfolgung und das Domcapitel bei der Bischofswahl Unterdrückung erlitten hat. Verwundern muß man sich über die Anmaßung des Erzher-zogs, daß er Landesfürst des brixenschen Bisthums seyn will. Doch wohl nicht als Erzherzog von Oestreich, denn die Diöcese Brixen liegt nicht in Oestreich; auch nicht als Graf von Tyrol; denn der Graf von Tyrol ist nicht einmal Landesfürst von Chur, in dessen Gebiet Tyrol liegt. Die Grafschaft Tyrol ist auch kein Fürstenthum des Reichs, sie ist Lehen eines Reichsfürsten, des Bischofes zu Chur. Nennen nicht alle Urkunden unseres Stiftes die Grafen von Tyrol Liebe und Getreue als Vasallen? Findet man in der Urkunde des Bischofes Bruno über den Landesfrieden, die

mit vielen Siegeln behangen ist, nicht auch das Siegel Mainhardts, des Grafen von Tyrol und Görz? Und eben diese Urkunde spricht deutlich aus, daß der Bischof nicht nur Bischof, sondern auch Landesfürst sey. Jeder, der nur etwas Verstand hat, muß es lächerlich finden, wenn sich der Vasall einen Fürsten desjenigen nennt, von dem er die Lehen zu empfangen gesteht. Wo ist aber das Fürstenthum des Bischofes von Brixen, wenn der Graf von Tyrol dieser Fürst ist? und ist er es später geworden, wann, durch wen ist er es geworden? Alles dieß, das gar leicht zu verstehen ist, zeigt, daß die Unterwerfung, welche der Herzog anmaßend fordert, gewaltthätig ist, und aller Begründung ermangelt. Ich werde auch, wenn ich wieder zum heil. Vater komme, das Recht und die Freiheit des Hochstifts standhaft vertheidigen, wenn man mich ganz allein läßt, indem ich auf Gott vertraue, der jene nicht verläßt, die auf ihn hoffen. Aus Eifer für das Rechte schreibe ich das; ich hoffe, ihr werdet es so auslegen, ihr werdet mit mir das Recht des Hochstiftes, wie ihr verpflichtet seyd, vertheidigen*)." Aber vorbei war die Zeit rechtlicher Erwägung; das Volk in hohem Grade aufgeregt; überall Parteiungen; in Folge der Vorkehrungen des Hofes fing auch der Cardinal an, sich mit militärischer Macht zu umgeben. Der Hof deutete dieß als Vorspiel eines größern, die Freiheit des Landes bedrohenden Unternehmens, und wollte durch rasche That zuvorkommen. Durch vertrauliche Aeußerungen bewogen, wagte sich der Cardinal nach Bruneck. Hier wurden durch den herzoglichen

*) Sinnacher, S. 481—483.

Rath Parceval von Annaberg Vergleichsvorschläge gemacht, und beinahe Alles ins Reine gebracht. Der Cardinal verschob die weitere Vollziehung des Interdictes — zum Theil war dasselbe schon in Wirklichkeit getreten — auf zwei Jahre; nur in Betreff der Lehen gab er auch jetzt nicht nach. Hocherfreut faßte der Cardinal diesen Strahl von Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Am heil. Charfreitage (im Jahre 1460) beschrieb er den versöhnenden Martertod des Erlösers in einem rührenden Vortrage; auf den heil. Ostertag hatte er den Sieg über den Tod bearbeitet. Da erhält er am heil. Charsamstage Abends einen Absagebrief des Adels und am frühen Morgen des Auferstehungsfestes wird das Städtchen Bruneck von 800 Mann zu Pferd und 3000 zu Fuß — den Erzherzog an der Spitze — besetzt, erobert, der Cardinal im Schlosse, nachdem ihn sein Gefolge muthig vertheidigt hatte, gefangen genommen. Der Cardinal mußte den Pfandbrief wegen Taufers herausgeben, auf die dem Herzog geliehenen 3000 fl. verzichten, 10,000 fl. baar auszahlen, den Gottesdienst wieder herstellen, und einstweilen die Burgen durch das Capitel besetzen lassen. Er ging Alles ein, verzieh dem Erzherzoge und verließ dann im Mai sein Bisthum, das er von da an nicht mehr sah**).

Ueber das Land aber, von dessen Bewohnern nicht wenige sich von der Entfernung des Cardinals bessere Tage versprachen, brach jetzt erst eine traurige Zeit ein. Immer hatte der Cardinal bisher noch die schwere Strafe des In-

---

*) Johann von Müller, l. c. S. 156.

**) Sinnacher, S. 486 ff. Raynaldi ad ann. 1460, nro. 33.

terdicts nicht in ihrem ganzen Umfange verhängt, und stimmte auch jetzt noch zu Siena den Pabst zu milderer Beurtheilung des Vorgefallenen*). Aber man denke sich die Entrüstung des Pabstes, der noch vor Kurzem schrieb: „gelingen muß ein allgemeiner Kreuzzug gegen die Türken, wenn das Ansehen des römischen Stuhles sich neu erhebt." Bei den meisten Nationen Gleichgültigkeit für seinen Plan; aus mehrern Gegenden Deutschlands bald verborgenere, bald laute Zeichen der Unzufriedenheit mit Rom**); und nun noch diese Gewaltthat an einem Bischofe, Cardinale der römischen Kirche! — wahrlich ein anderer Geist regierte die Völker, als vor beinahe 400 Jahren Pabst Urban nicht durch Gesandte widerstrebende Gemüther zum ersten Zuge nach Jerusalem aufforderte, sondern einer allgemeinen Begeisterung nur Maaß und Richtschnur gab. Doch Pius, voll der Zuversicht, welche Begeisterung für eine große Idee einflößt, und eifrig für die Würde des apostolischen Stuhles lud den Herzog sammt seinen ersten Räthen, Georg Heimburg, und die größten Gemeinden Tyrols vor sich, um das Verbrechen ihres Ungehorsams zu verantworten. Der

---

*) Sinnacher, l. c. S. 478.

**) Raynaldi ad ann. 1455, nro. 37. An der Spitze der Unzufriedenen stand Dietrich, Erzbischof von Mainz. Lesenswerth ist der Briefwechsel zwischen dem mainzischen Canzler Mayer und Aeneas Sylvius (Geschichte der päbstlichen Nuntien ꝛc. 2. Thl. 654. 663.) Im Jahre 1456 war der Cardinal zur Beruhigung der Unzufriedenen und Vertheidigung des Pabstes Calixtus nach Deutschland geschickt worden.

Cardinal benachrichtigte das Domcapitel von Siena aus, daß der Pabst die ganze Strenge der Gesetze geltend zu machen entschlossen sey, daher auch ihm die Aufstellung eines Generalvicars nicht erlaubt, und durch seine Bitten nur dahin habe vermocht werden können, daß er nicht schon am Pfingstfeste vor mehr als 60,000 Menschen das Interdict aussprach; er sey überdieß Willens, den Bischofssitz ganz aus Brixen zu entfernen. Diese Nachricht, welche ohne Zweifel zur Nachgiebigkeit stimmen sollte, hatte gerade die entgegengesetzte Wirkung. Der Hof griff gegen diese drohende Uebermacht des Pabstes, die nun seit dem Eingriffe in die letzte Bischofswahl auf der Diöcese lastete, zur Appellation an eine allgemeine Kirchenversammlung (2. August 1460); aber schon am 8. August warf der Pabst auf den Erzherzog und alle seine Anhänger den Bann (nur seine Gemahlin ward ausgenommen), und belegte das Land mit dem Interdicte. Aller Gottesdienst verstummte, Handel und Wandel stockte; der mächtige Franzisko Sforza und die rüstigen Schweizer fielen auf des Pabstes Aufforderung verheerend in die fruchtbaren Gaue Tyrols ein, das einen bedeutenden Theil seines Gebietes an die Schweiz verlor.

Befangenheit in bloß subjectivem, willkührlichem Denken, und, in Folge hievon, einseitige Geschichtsbetrachtung mag die anmuthigern und lieblichern Bilder bischöflichen Wirkens, die uns in dem Leben eines Ambrosius, eines Fenelon und Anderer so wohlthuend ansprechen, aus der innern Verkettung der Ereignisse herausreißen, und sie zu grellem Contraste der meistens streng gebieterischen, bisweilen fast stürmischen Führung des bischöflichen Amtes durch

Nicolaus von Cusa, die mit der Verhängung eines Interdicts über die ganze Diöcese endete, gegenüberstellen. Anders gestaltet sich das Urtheil, wenn wir das beklagenswerthe Mißverhältniß zwischen dem Cardinale und Erzherzoge, wie es entstanden, wie es genährt wurde, bis es so traurig sich gestaltete, unbefangen, wie ich es darzustellen bemüht war, betrachten. Da zeigt es sich, daß es ein Ziel ist, welches beide, das friedliche, wie das im Kampfe seine Rechte schützende Hirtenamt verfolgen, — die Freiheit und freie Entfaltung des christlichen Lebens, dort, bei Entfernung jeglicher Ungunst störender Einflüsse, durch stille Pflege aller guten Keime seinem nächsten Berufe, Erhöhung der innern Freiheit zugewandt, hier, bei vielfach störenden äußern Einflüssen, mit der Sicherheit der äußern Freiheit und Selbstständigkeit, als welche auf die Entfaltung der innern von wesentlichem Einflusse ist, beschäftigt. Unstreitig hat Nicolaus von Cusa, (damit es keine öffentliche Seite des öffentlichen Lebens seiner Zeit gebe, in die sein vielbewegtes Leben nicht verflochten und verwachsen wäre,) ein hohes Ideal verfolgt, indem er den Kampf für die äußere Freiheit seines bischöflichen Stuhles unternahm; nur die Durchführung seiner auf sittlich-religiöse Emporhebung der ganzen Gemeinde gerichteten Plane nöthigten ihn dazu. Wenn das hierarchischer Stolz ist, dann waren auch alle patriotische Gesinnungen und Thaten, welche uns die Geschichte aufzählt, nur ein eitles Buhlen um Volksgunst, alle Begeisterung für Recht und Wahrheit nur Schwärmerei oder verfeinerter Egoismus, und die Weltgeschichte ist dann nichts, als ein widriges Getriebe menschlicher Thorheit und Täuschung. Daß

bei so vielem und beharrlichem Widerstande, den der Cardinal fand, auch er die Schranken weiser Mäßigung nicht immer beobachtete, wen wird dieß wundern? Wo viel Eifer, viel guter Willer und tiefe Einsicht ist, da findet sich nicht selten auch die größte Reizbarkeit. Daß aber das Mißverhältniß so beklagenswerthe Ereignisse herbeiführte, rührte von der Bedeutung her, welche dasselbe zuletzt gewonnen hatte, wo es sich darum handelte, ob der Bischof auch weltlicher Fürst seyn sollte. Welche Erschütterungen, welche Umwälzungen mußten inzwischen erfolgen, bis jenes allerdings fremdartige Element aus dem an sich geistigen Gebiet der Kirche mehr und mehr ausgeschieden wurde! Kein Wunder also, wenn gleich bei den ersten Anfängen jener Ausscheidung Kirche und Staat sich unsanft berührten! Und wenn heute, nachdem wir vor jener Zeit eine 400jährige Erfahrung voraus haben, das Verhältniß zwischen der Staats- und Kirchengewalt sich noch nicht durchaus fest und sicher gestaltet hat, können wir von jener Zeit eine völlig klare Ansicht über diesen wichtigen Gegenstand erwarten? Handelte der Cardinal als Bischof nicht klug und weise, wenn er seine historisch vollkommen gerechtfertigten Ansprüche auf weltliche Macht nicht aufgab, zu einer Zeit, wo er, selbst mit derselben ausgerüstet, so viele Gewaltthätigkeit und Anmaßung erfahren mußte?

Uebrigens hatten so betrübende Erfahrungen und die nothgedrungene Bewegung innerhalb der gemessenen Formen des kanonischen Rechts die Frische und Lebendigkeit seiner Speculation keineswegs aufgehoben; vielmehr war es ihm Bedürfniß, vielleicht nach längerer Unterbrechung, zu ihr,

gleichsam als zu einer Erholung für seinen Geist, sich zu flüchten. Vier verschiedene Schriften*) haben wir als Früchte seiner Muße erhalten, von denen wir zwei deßhalb kurz berühren, weil sie in ihrer äußern Anordnung unverkennbar das Gepräge seiner jetzigen Stimmung an sich tragen, jedoch so, daß diese keineswegs die Reinheit seiner geistigen Betrachtung trübt, vielmehr diese den Schluß rückwärts gestattet, Nicolaus von Cusa müsse aus den Stürmen, denen er kaum erst entgangen war, ein reines Gewissen sich bewahrt haben, da seine Geistesproducte aus dieser Zeit dieselbe innere Ruhe des Geistes, wie die frühern, verkünden. Dem an Lebenserfahrungen so reichen Manne erscheint jetzt das Absolute vorzugsweise als die höchste Weisheit, und alles Philosophiren als ein Jagen nach Weisheit auf einem Gebiete, das voll ist von Spuren der zu erjagenden Weisheit. „Die Weisheit ist unter allem Beweglichen das Beweglichste und als das Schnellste geht sie allen voraus, welche sie erfassen wollen. Die Weisheit ist vor ihrer Spur, und die Jagd auf die verborgene Weisheit ist daher nur auf der Spur derselben möglich. Wollte die Weisheit nicht, so würde sie (wegen ihrer Schnelligkeit) nicht gefangen werden. Weil sie sich aber fangen lassen will, so muß sie durch Liebe gefangen werden. Sie selbst aber ist es, die da spricht: ich liebe die, welche mich lieben. Diese Art des Jagens kannten alle ihr nachjagenden Philosophen vor Christus nicht; nur er machte uns damit

*) De apice theoriae, de venatione sapientiae, de possest, de ludo Globi.

bekannt*)." Er theilt nun in der Schrift: de venatione sapientiae, das ganze Gebiet der Weisheit in zehn Felder, bei deren Durchstreifen sich ihm wieder die oben angegebenen Ideen über Gott und Welt als reiche Beute ergeben. Er schließt mit den Worten: „Das ist es also, was ich bei meiner Jagd gefangen habe, daß mein Gott und Vater in allem Lobenswerthen das allein Lobenswerthe, in allem Guten das allein Gute sey."

In einer andern Schrift, betitelt: de ludo Globi, entwickelt er nach einer ähnlichen Grundanschauung, jedoch in anderer sinniger Weise das Verhältniß der Geisterwelt zu Christus. Der Cardinal hatte eigens ein Spiel erfunden, dessen Einrichtung jenes Verhältniß veranschaulichen sollte. Das Spiel bestand darin, daß über eine Fläche mit spiralförmigen Windungen ein Kegel mittelst eines ihm gegebenen Anstoßes so getrieben wurde, daß er den Mittelpunct der Kreise traf**). Tiefer Ernst lag in diesem Spiele; es sprach die Sehnsucht aus nach dem Lande der Ruhe aus den Wogen und Stürmen dieses Lebens. Aber diese Sehnsucht war bei ihm selbst mehr stiller geheimnißvoller Zug seines Innern; noch knüpfte ein heiliges Band ihn an diese Erde, und auf's Neue drang sich ihm jetzt das schmerzliche Gefühl auf, von seiner Gemeinde, die er immer liebte, auf eine solche Weise getrennt zu seyn. Der Pabst, das wußte

*) Vgl. VI, 552.

**) Der Cardinal erklärt selbst die von ihm getroffene Einrichtung und die tiefere Bedeutung des Spieles. De ludo Globi I, p. 220. II, p. 226–228.

er, forderte strenge Genugthuung; nur Nachgiebigkeit von Seite des Herzogs konnte die Strafe des Interdicts aufheben. Er reiste daher gegen Ende des Jahres 1461 zum Kaiser*), um dessen Vermittelung zu erbitten; aber er traf ihn in heftigen Zerwürfnissen mit seinem eigenen Bruder, und die Vermittelung unterblieb. Sobald er aber seine Sachen geordnet hatte (im Jahre 1463), war ihm die Aussöhnung seines Verwandten mit dem Pabste und dem Cardinale, den nach Pius leicht die Wahl zum Oberhaupte der Kirche treffen konnte, seine erste Sorge. Nach langem Weigern überließ endlich auch der Erzherzog dem Kaiser das Geschäft der Vermittelung. Es kam in Wienerisch-Neustadt ein Vergleich zu Stande**), in Folge dessen die Einigkeit zwischen Cardinal und Erzherzog hergestellt und das Interdict aufgehoben wurde. Aber der Cardinal überlebte diese freudige Nachricht nicht lange. Der Globus seines Lebens hatte seine Kreise durchlaufen, und näherte sich dem Mittelpuncte der Ruhe und des Friedens. Nicolaus hatte den Pabst, der den Kreuzzug in eigener Person anführen wollte, nach Ancona begleitet. Von da sandte ihn Pius eilends nach Livorno, um das Auslaufen der genuesischen Schiffe zu beschleunigen. Auf der Reise dahin wurde er zu Todi in Umbrien plötzlich von einer heftigen Krankheit überfallen, und nach fünf Tagen verschied er, am 11. August 1464, im 63. Jahre seines Alters, vier Tage vor seinem vertrauten Freunde, Pius, dem nach so Vielem, was seinen Muth

*) Sinnacher, l. c. S. 519.

**) l. c. S. 526.

niederbeugen mußte, nur der einzige Trost blieb, daß sein sterbendes Auge noch Venedigs stolze Flotte gegen die Ungläubigen absegeln sah.

Der Leichnam des Cardinals wurde zu Rom in der Kirche St. Petri ad vincula beigesetzt; das Herz, seinem letzten Willen gemäß, nach seinem Geburtsorte Cues gebracht. Es schlug stets für das Wohl der ganzen Kirche; dabei hing es doch mit besonderer Liebe am Vaterlande. Dafür sprechen auch die milden Stiftungen, durch die er sein Andenken verewigte. Um das Jahr 1453 stiftete er*) nahe an seinem Vaterorte Cues eine Capelle sammt einem Hospital für 33 arme Männer über 50 Jahre. Unter diesen sollten seyn: 6 Priester, 6 Adelige, 21 aus dem Bürgerstande. Theodorich, Graf von Manderscheid, (sein Wohlthäter in den Jugendjahren,) und seine Nachkommen durften immer Einen Adeligen dem Hospital vorschlagen. Diesem Hospital schenkte er sein väterliches Erbe, den größten Theil seines hinterlassenen Vermögens, so wie seine Bibliothek mit einem großen Schatze von griechischen und lateinischen Manuscripten und vielen Incunabeln. In seinem Testamente setzte er ferner einen Fond von 5000 rhein. Gulden zur Unterstützung von 20 armen studierenden Jünglingen Niederdeutschlands. Auf den Grund dieser Verordnung wurde sogleich nach seinem Tode zu Deventer eine Anstalt unter dem Namen: bursa cusana errichtet. Sixtus IV. und Innocenz VIII. und andere Päbste nahmen die Stiftung sehr in ihren Schutz, und sie hat sich, wie auch das Hospital, bis

*) Vgl. die Q.Sch. 1831. 2. S. 390 ff.

auf den heutigen Tag, jedoch seit 1624 in den Händen der Protestanten, erhalten.

Die Stätte, in welcher sein Herz beigesetzt wurde, ziert die einfache Aufschrift:

Dilexit Deum, timuit et veneratus est, *ac illi soli servivit.* Vixit annos 63, Deo et hominibus carus.

Benefactori suo manificentissimo Petrus de Arclens, decanus aquensis favens curavit.

§. 11.

Nicolaus von Cusa als Gelehrter.

Wenn gleich die vorliegende Biographie den Lesern unsern Mann bereits auch als einen tiefforschenden, originellen Denker vorgeführt hat; so dürfte es doch nicht überflüßig seyn, das Bild dieses so einzigen Mannes als Gelehrten durch zusammenhängende Betrachtung seines gesammten literarischen Wirkens noch zu vervollständigen. Seine Zeitgenossen vereinigen sich alle im Lobe seiner eben so gründlichen als umfassenden Gelehrsamkeit, und selbst ein Heimburg sieht sich in seiner Invectivschrift gegen ihn zu der Aeußerung genöthigt: „si par tibi esset benevolentia, quam scientia, quippe qui omnium fere auctorum praecepta legisti etc.*).“ Was aber die Betrachtung des literarischen Wirkens des Cardinals besonders anziehend macht, das ist der Umstand, daß wir kein unermeßliches Aggregat unter sich getrennter gelehrter Forschungen zu durchsuchen haben,

*) Johann von Müller, l. c. S. 153. die 245. Note.

sondern bei der bereits erwähnten unzertrennlichen Einheit seines Denkens und Lebens sehen wir beim Hinblicke auf sein wissenschaftliches Wirken einen geistigen Entwickelungsproceß sich vor unsern Augen entfalten, der uns eben so sehr durch die reiche Fülle seines Inhaltes, als durch sein organisches Fortschreiten überrascht.

Es ist schon oben (2. Abthlg. S. 203.) angedeutet, daß und warum Cusanus nicht bloß Reformator des kirchlichen Lebens, sondern auch der Wissenschaft wurde, und wir fügen hier nur bei, daß, gleichwie sein Wirken als Diener der Kirche sich auf alle wichtigen Ereignisse jener bewegten Zeit erstreckte, so auch sein Wissen beinahe alle Gegenstände des damaligen Wissens umfaßte. Philologie, Geschichte, Philosophie und Theologie, Mathematik sammt Physik, Chemie, Rythmik sind von ihm theils bereichert, theils tiefer begründet, theils neu gestaltet worden. Wir staunen, wie so ausgebreitete Gelehrsamkeit bei einem so vielfach, mitunter so unsanft bewegten Leben möglich war. Aber so kräftig war des Mannes Geist und so voll Leben, daß selbst die höchste Aufregung nach Außen und im Aeußern die stille, klare Entfaltung seines Ideenreichthums nicht hemmte, vielmehr zu befördern schien. In welch' eine unruhige Zeit fällt nicht die Abfassung seiner docta ignorantia? In den Jahren 1445—1447, in welchen die Verhandlungen auf den Reichstagen immer entscheidender wurden, entstanden seine schönen kleineren Schriften: de quaerendo Deo, de dato patre luminum, de filiatione Dei; in dem Jahre 1455, während der Streitigkeiten mit Erzherzog Sigmund, die Abhandlung de visione Dei. So dringend auch die Berufsgeschäfte seyn

mochten, so wechselte er doch mit seinen Vertrauten Briefe über die Wonne der Erkenntniß; ja selbst die Stunden leichteren Unwohlseys*), selbst die Reisezeit benützte er weise, um seinen Hang zu ernster Forschung zu befriedigen.

Es herrschte seit dem Ende des 14. Jahrhunderts bei den gebildetern Völkern, namentlich in Italien und Deutschland, ein ganz außergewöhnliches Streben nach etwas Höherem und Besseren, wie in dem Gebiete der Kirche, so auch der Wissenschaft, es war, wie der Cardinal selbst sich irgendwo ausdrückt, eine gewaltige Erschütterung und heftige Aufregung der Geister sichtbar. Lange genug hatte die Scholastik, nachdem sie sich in ihrer bisherigen Form überlebt hatte (in Occam, der 1347 starb, erschien sie zum letztenmale in ihrer edlern Gestalt), die Geister beherrscht, und durch starres Festhalten an logischen Formeln und Kategorien nur einen inhaltsleeren Formalismus, verbunden mit hohlem Weisheitsdünkel erzeugt. Blinde Verehrung der bessern Scholastiker aus früherer Zeit und weitläufige Commentare über ihre Werke waren an die Stelle der freieren Forschung getreten. Bei dieser Leerheit, welche die alte Scholastik übrig ließ, wurde denn von den meisten der fähigern Köpfe das neu erwachte Studium der classischen Literatur mit einer unbeschreiblichen Begierde betrieben; denn es bot eine für Geist und Gemüth gleich stärkende Nahrung. Durch den Aufenthalt auf einer Universität Italiens

*) De quadratura circuli, opp. Nic. de Cusa, p. 1091. Im Eingange zu: de Beryllo, p. 1110: quoniam me a palatio pes morbidus excusavit etc.

wurde denn auch Cusanus diesem Studium zugeführt, und zeichnete sich so als Deutscher in Kenntnissen aus, zu deren weitern Verbreitung in seinem Vaterlande erst nach etwa dreißig Jahren durch Agricola, Reuchlin, Erasmus u. A. der Grund gelegt wurde. Seine Kenntniß der griechischen Sprache bewies er besonders durch eine zu Basel verfertigte Uebersetzung der in griechischer Sprache aufbewahrten Zeittafeln der Perser, deren er sich zu einer dem Concilium von ihm vorgeschlagenen Verbesserung des Calenders bediente *). Auch wurde er, als des Griechischen kundig, der Gesandschaft an die Griechen im Jahre 1439 beigegeben. Auch im Hebräischen war er nicht fremd, obschon hierin seine Kenntnisse ziemlich unvollkommen sind **). Selbst in die Sprache des Coran suchte er einzudringen, und nachdem er sich hiezu noch auf dem Concil der Uebersetzung eines Clugniacenserabtes, Peter, bedient hatte, ließ er sich zu Pera in dem Kloster der Minoriten die wichtigsten Stellen des Coran erklären ***). Stand er so schon durch den Umfang seiner philologischen Kenntnisse als Gelehrter einzig unter den Deutschen da, so setzt ihn die Gründlichkeit seines

*) Harzheim, l. c. P. I, ep. 11. Vgl. conc. cathol. III, p. 805. Excitat. I, 358—360.

**) Excitat. I, 358—359. Conc. cathol. II, c. 34. De cribr. Alcoram p. 881.

***) De cribr. Alcor. praef. p. 879. Er brachte mehrere gelehrte Griechen, namentlich den nachmaligen Cardinal Bessarion, auch Originalausgaben der griechischen Classiker aus Griechenland nach Rom.

Sprachstudiums den bessern Philologen Italiens aus jener Zeit an die Seite. Er dringt, wenn auch vielleicht nicht immer ganz glücklich, in die Etymologie der Wörter ein, sucht die Wurzelwörter auf, und stellt die Ausdrücke verschiedener Sprachen zusammen, um aus der Verwandtschaft des Ausdrucks die Verwandtschaft der Gedanken nachzuweisen. Er dachte in der Sprache; dieß beweist gerade das ganz eigenthümliche Gepräge seines lateinischen Stils, der nur deßhalb oft dunkel und dem Genius der lateinischen Sprache meistens entgegen ist, weil er in ihrem Wortvorrath seine, ihr meistens fremden Ideen niederzulegen genöthigt war. Seine Muttersprache aber muß unstreitig durch ihn viel gewonnen haben.

Mit dem besten Erfolge wandte er seine philologischen Kenntnisse auf die Erklärung der heiligen Schrift an. Gegen dieses Buch der Bücher ward ihm schon durch den Unterricht und die Erziehung zu Deventer (vgl. oben S. 4) die höchste Verehrung eingeflößt, eine Verehrung, die mit jedem Jahre, namentlich aber durch die Richtung seiner Speculation an Intensität zunahm. Oft spricht er daher, besonders in seinen Reden, über den hohen Werth dieses ausgezeichneten göttlichen Geschenkes. So sagt er: „in der heiligen Schrift ist der Geist des Lebens unter dem tödtenden Buchstaben verborgen, wie z. B. in dem Gleichnisse vom Weinberge, vom wahren Weinstocke, vom Brunnen des lebendigen Wassers und vielem Andern, wodurch wir von dem sinnlichen zum übersinnlichen Leben geführt werden *)." —

*) Excitat. VII, 516.

„Die heilige Schrift ist wie ein Wasser, welches das, was noch im Keime in der Erde ist, mittelst der Sonnenwärme zur Wirklichkeit bringt. Wie der Sonnenstrahl mittelst des Wassers den Saamen fruchtbar macht, so befruchtet der Geist Gottes, welcher der Geist der Weisheit ist, durch die heilige Schrift den Saamen unseres geistigen Erkennens*)." — „Wenn du recht in die heilige Schrift eindringest, so findest du in ihr nichts, als Gott, Welt und Christus, und daß in Christus Gott die Welt erlöste. Dieß recht zu wissen und zu verstehen, ist die einzige Weisheit**)." Ja, in den Geist der heiligen Schrift immer tiefer einzudringen, das war so sehr sein Hauptbestreben, daß er selbst für die Philosophie kein höheres Ziel kannte, als durch sie zur höheren Erkenntniß des göttlichen Wortes zu gelangen. Uebrigens veranlaßte ihn die Prüfung der Lebensfragen zur Zeit des Basler Concils besonders zu einer historisch-grammatischen Auslegung der Schrift, und wie mehrere ausführliche exegetische Excurse in der concordantia catholica zeigen***), hatte er hierin eine große Gewandtheit und richtigen exegetischen Tact. Er sucht durch Vergleichung des lateinischen Textes der Vulgata mit dem griechischen Urtexte den Wortsinn auf, vergleicht Parallelstellen, nimmt stets auf den Zusammenhang, auf den Zweck, den dieser oder jener Evangelist sich setzte, so wie auf den Geist des Evan-

*) Excitat. VIII, 615.

**) Excitat. VI, 524.

***) Lesenswerth ist vor allen andern die ausführliche exegetische Untersuchung über den Primat Petri, conc. cathol. cp. 11.

geliums überhaupt Rücksicht*). Um aber in den Geist der heiligen Schrift einzudringen, stellte er als Grundsatz auf: „Das Licht muß unsere Erkenntniß leiten. Wer ein Buch liest, sieht dieser nicht zuerst auf sein Gedächtniß, (d. h. auf die Summe der in ihm bereits vorhandenen Vorstellungen und Begriffe,) ehe er das Buch liest? Denn er liest in dem Buche, was er zuvor in sich sah und in dem Begriffe hatte, der aus dem Gedächtniß hervorgeht. Indem ich die Buchstaben mit den Sinnen sehe, gehe ich auf das Gedächtniß zurück, und bilde (nach dem Vorrathe des Gedächtnisses) einen Begriff, und wenn ich diese Form nicht im Gedächtnisse habe, so kann ich nicht lesen. Daher muß der Mensch die Erleuchtung des ewigen Wortes haben, und geht er in dieser Erleuchtung an die Lectüre der heiligen Schrift, so schaut er im Buchstaben den Geist, den er in sich hat. Wer vom göttlichen Worte erleuchtet ist, der wird, er mag durch Speculation in das tiefere Verständniß desselben eindringen, oder mit demselben an die Lectüre der heiligen Schrift gehen, immer reichliche Nahrung für den Geist finden**).

---

*) Excitat. I, 375. (über das Evangelium des heil. Johannes).

**) Excitat. IX, 656. vgl. 581. Daß der Geist, in welchem die heilige Schrift gelesen werden muß, nur von der Kirche ertheilt werden könne, erläutert er in den Briefen an die Böhmen. Dort führt er folgende Sätze aus: non sibi quisque credat, sed cum aliis pariter conferat Pauli exemplo, ne paternos terminos sua confidentia transiliat, et tunc, in quod praevenerit secure ambulare poterit.

Wie zu exegetischen Forschungen, so forderten ihn die wichtigen Ereignisse seiner Zeit auch zu historischen Untersuchungen auf. Je mehr dieses Feld seit mehrern Jahrhunderten durch einen ungeheuren Sagenkreis, durch Aberglauben ꝛc. entstellt und vernachläßigt war, um so rühmlicher sind seine Bemühungen, namentlich die Geschichte der alten Kirche aufzuhellen, wie es denn bereits anderwärts bemerkt ist, daß Cusanus, einer der ersten, die Unächtheit mehrerer der Decretalen Pseudoisidors aufdeckte. Aber beide Studien, die der Philologie und Geschichte, für Viele seiner Zeitgenossen einziger Gegenstand ihres literarischen Wirkens, erscheinen bei ihm nur als Vorübung für sein Wirken und Schaffen auf dem Gebiete der Speculation, als demjenigen, zu dessen neuem Anbau und Pflege er vor allen seinen Zeitgenossen entschieden von der Vorsehung berufen war, wie denn auch hier am meisten seine Genialität hervortritt.

Von der Natur, wie wir gesehen haben, mit einem forschenden Geiste ausgerüstet, der nie ruhte, bis er die in rascher Folge sich drängenden Erscheinungen im kirchlichen Leben seiner Zeit in ihrer höhern Einheit und in ihrem tief-

---

Fernet führt er aus: die Kirche war eine Zeit lang ohne Buchstaben; Christus hat sie nicht auf den Buchstaben erbaut, sondern auf den belebenden Geist, woraus folgt: et ita uniuscujusque in ecclesia existentis est, ut per ecclesiam ad scripturam, ejus intellectum aut usum non scriptum se conferat, non ut per scripturarum auctoritatem ad ecclesiam pergat. Epist. ad Bohemos. 3, p. 830. 834.

sten Gründe geistig geschaut hatte, konnte er weder jenen beistimmen, welche aus Begeisterung für die neuerwachte classische Literatur die Sache der Scholastik als eine verlorne aufgaben, noch auch sich mit dem Standpuncte eines Gerson, Nic. de Clemangis, Peter d'Ailly begnügen, welche zwar die Auswüchse und Verirrungen der Scholastik aufdeckten und scharf rügten *), aber etwas Besseres an die Stelle leeren, bloß formalen Disputirens zu setzen — was allein wahrhaft bildend ist, zu wenig speculatives Talent besaßen. Cusanus allein trat muthig in das immer mehr verlassene Gebiet der Speculation selbst hinein, und gab ihr durch geistreiche Behandlung auf's Neue Werth und Bedeutung.

In der Apologie **) der docta ignorantia wird als die Wurzel alles Wissens, als das Princip der damaligen Philosophie der Satz aufgestellt: quodlibet est vel non est, welchem zufolge alle unsere Erkenntniß als eine bloß gegensätzliche und in Gegensätzen sich bewegende aufgefaßt wurde. Solche Betrachtungsweise hat nun zwar für die Vorstellung und populäre Darstellung Werth, wie wenn ich Gott in der Sphäre der Gegensätze von groß und klein betrachte und ihm die Größe im höchsten Grade beilege, aber sie befriedigt eben deßhalb nur den Verstand, der, wie Cusanus richtig bemerkt, alles in Quantität und Vielheit auflöst (oben S. 224), nicht aber die Vernunft oder den Geist, der

*) Gerson: contra vanam curiositatem in negotiis fidei; opp. T. I, P. 1, p. 86. Nic. de Clemangis: vom theolog. Studium, bei Schröckh, 34. Bd. S. 51.

**) Apologia doctae ignorantiae, p. 67. 72.

nach Einheit strebt, und daher alle Gegensätze in eine höhere Einheit auflöset. Dieses eigentlich speculative Moment fehlte der Scholastik, ohne dieses kam sie nie aus ihrer Einseitigkeit heraus. Wie machte nun Cusanus dieses Moment geltend? Er steigerte die Gegensätze in ihrer allgemeinsten Form (als Quantität) auf den höchst möglichen Grad, und wies dann nach, daß sie so nothwendig und durch ihre eigene Natur sich negiren und in eine höhere Einheit übergehen. Größtes und Kleinstes, absolut gedacht, coincidiren. Zu paradox ist dieser Satz für die bloße Verstandesbetrachtung, als daß er nicht einer concreten Erläuterung bedürfte. Daher denn die Anwendung der Mathematik, die als Größenlehre, so recht eigentlich das Werk des messenden Verstandes ist, um gerade durch sie diesen zur Anerkennung der Einseitigkeit seines Standpunctes zu nöthigen. Aus diesen Andeutungen dürfte erhellen, wie tief Nicolaus von Cusa sah, indem er durch die Auffassung der Idee des Absoluten als der Coincidenz von Größtem und Kleinsten die Verstandesphilosophie mit ihren eigenen Waffen besiegte, nicht um sie zu zernichten, (wahre Philosophie zernichtet nicht, sondern gibt Leben, indem sie jedes Moment an seine rechte Stelle setzt,) sondern zu läutern und zu verklären. Zu dem Ende beginnt er in gewandter und zugleich schonender Dialectik die Betrachtung nicht so fast vom Standpuncte des Absoluten aus, wornach die Gegensätze verschwinden, als vielmehr vom Gegensatze der Gegensätze selbst, wodurch diesen nothwendig alle das Wesen des Absoluten betreffende Erkenntniß verschwindet. So hat er den Gegnern mit der Redlichkeit, die auch dem Philoso-

phen als solchen heilig seyn muß, ihr Recht gelassen, aber eben damit sie zu dem Geständniß genöthiget, daß sie nichts wissen, ein Geständniß, mit welchem laut Erfahrung und Geschichte jede Befreiung von befangener Verstandesphilosophie beginnen muß. Cusanus ist, in seiner Weise und für seine Zeit, Socrates und Plato zugleich, und er ist der eine, weil er der andere ist. Es verräth daher die größte Unkenntniß, wenn man ihm vorwirft, er habe in seiner docta ignorantia nur einen Gemeinplatz gewählt, um auf denselben gegen Scholastiker und Mystiker zu Felde zu ziehen, und er huldige, da er alle Erkenntniß nur Vermuthung nenne, dem Skepticismus*). Dazu war er ein viel zu kräftiger Geist; vielmehr erhebt er sich, wie wir sahen, zur tiefsten Forschung über das Eine Problem aller christlichen Philosophie: Gott, Welt, Christus und deren gegenseitiges Verhältniß. Noch mehr beurkundet er den ächt speculativen, nicht bloß in einer unfruchtbaren Skepsis befangenen, sondern productiven Geist dadurch, daß sein einmal entworfenes System kein für immer abgeschlossenes, sondern

*) Er ist so wenig wegen seiner Schrift: de conjecturis ein Skeptiker zu nennen, als wegen seiner Schrift: de docta ignorantia — ein gelehrter Ignorant! Durch beide Ausdrücke ist von ihm nur die Richtung seiner Philosophie gegenüber der Alles wissenden Scholastik ausgedrückt, und es ist kein Widerspruch, daß Cusanus trotz seiner Lehre vom Nichtwissen ein positives System aufstellt. Vgl. Tennemann, Geschichte der Philosophie, IX, S. 134. de conject. I, 13: conjectura est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

in fortwährender innerer Entwickelung und Läuterung begriffenes ist, wie er denn in den letzten Jahren seines Lebens (vgl. §. 10.) an die Stelle der Idee Gottes als des absolut Größten die reichere Idee einer höchsten Weisheit und des Möglich-Seyns (Possest, wahrscheinlich Coincidenz von Möglichkeit und Seyn) setzte. Aber diese dialectische Fortbewegung seines Begriffes bleibt doch stets auf der einmal gewonnenen sichern Basis, und ist dadurch vor Abschweifen gesichert. Einheit ging ihm über Alles. Daher das, um mich so auszudrücken, Centrale in seinem Denken, wie in seinem Leben. Sein Forschen ist kein durch stetes Analysiren errungenes Auffinden mehrerer vereinzelter Resultate, sondern ein stetes Entfalten seines Grundgedankens nach verschiedenen Seiten hin; das Gesetz, der Einheit in den Zehnern, das er auf den Geist und sein Erkennen anwandte, gilt im weitern Sinne von der Entfaltung seines reichen Geistes in seinen einzelnen philosophischen Schriften. Jede ist ein in sich geschlossenes Ganze, und läßt uns die einzelne Betrachtung im Lichte des ganzen Systems schauen. Bei diesem Streben nach Einheit tritt ihm diese auch allenthalben entgegen; er findet namentlich in den einzelnen Gleichnissen des Evangeliums die Grundideen seines Systems: Gott, Welt und Christus, und daß alle Erkenntniß im Lichte des göttlichen Wortes geschehen müsse; besonders in den vierzehn ersten Versen des Evangeliums des heiligen Johannes, dessen philosophische Erklärung im ersten Buche der Excitationen daher nothwendig eine Darlegung seines ganzen Systemes wird.

Prüfstein einer neuen philosophischen Richtung ist jeder-

zeit auch das, ob und wie sie die sich entgegenstehenden Resultate früherer Forschungen versöhnen, oder von ihrem Standpuncte aus die innere Unhaltbarkeit gewisser Theorien evidenter, als bisher geschehen, darzuthun vermag. Dadurch erst reiht sie sich in den Entwickelungsgang der Speculation mit vollem Rechte ein, und wird in demselben ein nothwendiges Moment. Auch dieser Anforderung genügt Cusanus in hohem Grade. Einmal kannte er die wichtigsten griechischen Philosophen ziemlich genau, namentlich war es bereits ihm klar, daß Pythagoras unter den Zahlen nicht bloße Abstractionen des Verstandes sich gedacht habe *), daß Plato einen Abfall von den Ideen nannte, was dem Aristoteles ein Emporsteigen zur Wahrheit ist, da jener das speculative Erkennen in eine höhere Vernunftanschauung, dieser in eine Analyse der Erfahrung setzt **). Dann war auch sein Standpunct, weil innerlich verwandt mit dem der genannten Philosophen, und weil er ein wesentliches Interesse der Speculation schützte und festhielt, auch zur Vereinigung der bisherigen verschiedenen Richtungen des Forschens tauglich ***). So finden wir denn mit dem Systeme des Cusanus innerlich versöhnt und verbunden die Alleinslehre der ältern griechischen Schule durch die Idee von Gott als der

*) Edicta de Mente, cp. 6. Vgl. Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, I. Thl. §. 68. nro. 1—4.

**) De Mente, cp. 13.

***) Es gehört hieher besonders die Schrift: de Beryllo, in welcher er das Verhältniß seines Systems zu dem der berühmteren griechischen Philosophen darstellt.

absoluten Einheit, die Zahlenlehre des Pythagoras durch die in weiterer Verfolgung der Idee der Einheit entstandene Auffassung der Welt als einer Entfaltung der absoluten Einheit, den Idealismus des Plato, sofern die absolute Einheit Ur- und Musterbild für alle ihre Einheitsentwickelungen ist, den Realismus des Aristoteles, weil Cusanus auch dem Verstandeserkennen sein Gebiet, nur mit der gehörigen Einschränkung, sicherte, endlich die mehr mystische Ueberschwänglichkeit der jüdischen Kabbala durch die Idee von Gott als dem absolut Größten, über alles Maaß und allen Begriff in unerreichbarer Ferne Erhabenen. Und doch folgte er bei aller Hochachtung gegen diese seine Lehrmeister ihren Ansichten nicht, wo diese ihm ungenügend und unwahr erschienen. Wie tief ging auch hier sein Blick! Denn gerade in denjenigen Lehrsätzen trennte er sich entschieden von ihnen, auf welche auch in unsern Tagen die Gegensätze in der Speculation in ihren letzten Principien zurückgeführt werden, — Creatianismus und Pantheismus. Die Vorstellungen von einer absoluten Materie, aus welcher Alles erschaffen seyn soll, von einer vor aller Zeit schon existirenden Weltseele und für sich, außer Gott bestehenden Urbildern der Dinge verwirft er durchaus, als Mitteldinge zwischen Gott und dem Erschaffenen, die mit der Idee Gottes durchaus unvereinbar sind. Wenn, so argumentirt er, in Gott Wollen und Vollziehen coincidirt, wozu bedarf er dann zu seinem Schaffen eines Medimus*)? Daher will er das: „ἓν καὶ πᾶν des Anaxagoras durchaus

*) De docta ignorantia, II, 8. 9.

nicht als Panspermie, sondern nur von dem idealen Verhältnisse des Alls zu Gott verstanden wissen *). Ganz unbegründet scheint mir daher der Vorwurf des Pantheismus, den er von Kurzsichtigen und Uebelwollenden bald nach dem Erscheinen seiner docta ignorantia erfahren mußte **). Abgesehen von einzelnen Stellen, in welchen er sich gegen pantheistische Vorstellungen ausspricht ***), widerlegt jenen Vorwurf der Geist des ganzen Systems. Wie ließe sich mit dem Pantheismus die scharfe Gränzscheide, die er zwischen dem Maximum absolutum und Maximum contractum zieht, wie die strenge Unterscheidung zwischen dem doppelten Charakter alles Erschaffenen, als Product Gottes (und insofern — ideal-göttlicher Natur), und als endliches Wesen (und als solches Nicht-Gott, da ausdrücklich bemerkt ist, der Charakter der Endlichkeit als solcher rühre nicht von Gott,) vereinigen? Und wozu bedurfte es der Vereinigung Gottes und der Welt durch Christus, nach der großartigen Anschauung unseres Philosophen, wenn sie beide ihrer Natur nach Eines und nur graduell verschieden waren? Nein, Cusanus System ist vollkommene Creationstheorie nach Geist und Anlage. Spricht nicht dafür noch besonders die Art und Weise, in der er den Ursprung der oben erwähnten Vorstellungen von einer absoluten

---

*) De docta ignorantia, II, 5. Vgl. Kirner, l. c. §. 62.

**) Dieß hauptsächlich veranlaßte die Schrift: apologia doctae ignor., über deren Verfasser hier eine Untersuchung anzustellen, der Raum nicht gestattet.

***) De visione Dei, cp. 9.; Apol. p. 60. 69. 71—73.

Materie ꝛc. erklärt? Diese Verirrungen der Philosophen liegen nach ihm einzig und allein in ihrem Mangel an hinreichender Kenntniß des Sohnes, als des ewigen λόγος, in dem und durch den alle Dinge erschaffen sind, „der in den von Plato u. A. entwickelten Ideen die Finsterniß des Heidenthums mit einigen Strahlen seines beglückenden Lichtes einigermaßen aufhellte*)."

Wir sind hier bei dem Puncte der Betrachtung angelangt, von welchem aus die Speculation des Cusanus im schönsten Lichte erscheinet: sie ist wesentlich christliche Philosophie, freilich nicht in dem Sinne, in welchem in neuerer Zeit manche Philosophen sich für christliche ausgeben, weil sie gelegentlich auch die christlichen Dogmen berücksichtigen, wenn diese gleich in dem dialectischen Processe, den sie durchzuleiden haben, zu etwas ganz anderm werden, als sie vorher waren; Christus, und zwar der historische Christus, ist im Systeme des Cusanus eine so wesentliche und nothwendige Idee, daß ohne diese das ganze System lückenhaft, ja völlig haltungslos dastehen würde. Man könnte das ganze System eine consequente Durchführung der johanneischen Lehre vom λόγος nennen; nur durch die Auffassung Christi nach dieser seiner ewigen und göttlichen Natur konnte

*) So von der generatio aeterna in der Lehre von Gott (oben S. 205. 206.): Generationem hanc inenarrabilem summa veritas (d. i. der λόγος) si non plena luce, aliquali tamen radiolo in paganitatis tenebris constituto, aliquantulum aperuit. Excitat. I, p. 360.

er ihn, wie oben schon bemerkt wurde (S. 211 ff. 223.), als den nothwendigen Vermittler zwischen allem creatürlichen Seyn und Erkennen und dem göttlichen Seyn begreifen. Diese großartige, ganz dem Geiste des Evangeliums entnommene Idee von Christus ist es daher auch, welche er in mehrern Schriften nach ihren wichtigsten Beziehungen hin dargestellt hat: Christus als den innern mystischen Einheitspunct auch für die äußere, sichtbare Kirche, in dem oben vorgelegten Briefe an den castilischen Gesandten Roderich; Christus als den die Kirche fortwährend belebenden Geist, oder der Begriff der Tradition — in den Briefen an die Böhmen; Christus als die Bedingung aller wahren Erkenntniß, so wie als die einzige Quelle des Heils und der Seligkeit, in den Schriften: de ludo Globi und de cribratione Alcoran; endlich Christus als das Princip alles religiös-sittlichen Lebens, aller Tugend in den Excitationes, aus denen sich ein vollständiges System einer christlichen Glaubens- und Sittenlehre zusammenstellen ließe. So ist denn auch das mystische Element, das seit langer Zeit sich aus der christlichen Philosophie, als aus einem fremdartigen Gebiet geflüchtet hatte, durch Cusanus mit der Speculation wieder glücklich versöhnt, und hat durch diese Vereinigung an höherer Reinheit nur gewonnen. Durch die bestimmte Beziehung auf Christus ist sie bei Cusanus keine unbestimmte, kein Ahnen und Sehnen, ohne zu wissen, wornach und warum, und durch die Verschmelzung derselben in das ganze System ist sie nicht gedankenleer und dunkel, sie erhält Klarheit und innere Stärke, wie sie hinwiederum dem Begriffe Wärme und Leben gibt.

So hatte der große Denker Alles umfaßt; Alles fügte sich leicht in dem Reiche seines Gedankens, und Jegliches erhielt seine rechte Stelle, seine wahre Bedeutung fürs Ganze durch den Geist, der ausgehend vom Schöpfer dieses großen Ideenreiches, ordnend, einigend und gestaltend das Ganze durchwehte.

Es konnte nicht fehlen, daß gleich die erste philosophische Schrift des Cusanus, welche bereits die Grundzüge eines neuen, seit langer Zeit zum erstenmale einen eigenthümlichen Gang einschlagenden Systems enthielt, schon durch das Paradoxe ihres Titels die Neugierde Vieler erregte, und die für solche Studien Fähigeren wohlthätig anregte. Das Ansehen, das der Mann in ganz Deutschland genoß, seine ausgedehnte Bekanntschaft trugen unstreitig zur weitern Verbreitung seiner Schriften Vieles bei. Seine Schriften selbst enthalten mehrere Notizen, nach welchen es dem eifrigen Manne durchaus nicht an lehrbegierigen Schülern fehlte. Die zwei kleinern Schriften de quaerendo Deo und de filiatione Dei sind beide nach dem Eingange derselben auf wiederholte dringende Bitten von Freunden geschrieben, welche die Lehre von der Erkenntniß Gottes näher erläutert wünschten. Auf eine ähnliche Weise ist die Schrift de visione Dei entstanden, bestimmt als eine freundliche Gabe für die Kanoniker in Tegernsee. Er beginnt die Schrift mit den Worten: „Pandam nunc, quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae. Arbitror enim vos, quos scio zelo Dei duci, dignos, quibus hic thesaurus aperiatur, utique pretiosus valde

et maxime foecundus, orans inprimis Omnipotentem, ut mihi det verbum supernum atque sermonem, qui solum se ipsum pandere potest.“ Auch in mehreren Gegenden Italiens hatte sein System nach einer Stelle in der Apologie*) Anhänger und Verehrer gefunden; doch die meisten Schüler hatte er unter den Kanonikern von Tegernsee, Tratenberg, Münster-Mainfeld, wo er durch eigenen Unterricht in das Verständniß seiner Lehre einführte. Auch hierin war er Meister, theils durch geschickte Anwendung der Mathematik, theils durch die Menge und Mannichfaltigkeit sinniger Vergleichungen und Analogien aus dem Gebiete der Natur, die seinem lebhaften Geiste reichlich zu Gebote standen. Wäre ein ruhigeres Leben ihm beschieden gewesen und wäre nicht nach seinem Tode in dem so regen wissenschaftlichen Leben seiner Zeit einiger Stillstand eingetreten, auf welchen das stürmische sechszehnte Jahrhundert folgte, welches alle wahre Speculation in seiner ungestümen Polemik verschlang, gewiß hätte dann die Philosophie des Cardinals Nicolaus von Cusa einen noch viel entscheidendern Einfluß auf die Geister ausgeübt, und die Herrschaft eben so tiefer, als practisch fruchtbarer Ideen in Kirche und Staat begründet. Doch auch so reiht sich, wie ich durch diese kurze Charakteristik angedeutet zu haben glaube, dieser große

---

*) Einer der Schüler, die sich mit Cusanus über sein System besprachen, sagt dort: jam dudum audivi, per Italiam ex hoc semine, per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto, magnum fructum effluxisse. S. 75.

Denker auf eine würdige Weise den Coryphäen christlicher Philosophie an; er steht in der Gränzscheide zweier wichtiger Perioden: über der starren Form mittelalterlicher Scholastik, die an ihm den letzten, strengen Richter fand, steht er, ohne Nebenbuhler, den hellen Blick freudig einer neuen Zeit zugewandt.

Professor Scharpff in Rottweil.

3.

Ueber das päbſtliche Finanzweſen im dreizehnten Jahrhundert.

I. Einleitung.

So wie das Chriſtenthum ſich verbreitete und ſeinen Einfluß feſtigte, ſorgten auch deſſen Bekenner, zuerſt durch andauernde, freiwillige Gaben, ſodann durch Vermächtniſſe, für alle Bedürfniſſe einer ſichtbar hervortretenden und eine äußere Geſtaltung ſich anbildenden Religion. Hiezu gehörte das Beſtehen derjenigen, welche dieſelbe verkündeten und deren Dienſte ſich weiheten; die Erhaltung der Gebäude und der Erforderniſſe des Cultus; beſonders aber die Fürſorge für die Dürftigen in jeder Geſtalt. Die vornehmſten Kirchen in den anſehnlichern Städten des römiſchen Reichs beſaßen ſchon frühzeig liegende Gründe. Daß in Rom zahlreichere Schenkungen erfolgten, als anderwärts, war natürliche Folge der größern Zahl dortiger Chriſten, des Zuſammenfluſſes bedeutender Schätze, des Anſehens der Kirche in der Hauptſtadt des Reichs. Schon nach der Mitte des vierten Jahrhunderts verwunderte ſich bei der ſtreitigen Wahl zwiſchen Damaſus und Urſicinus der Geſchichtſchreiber Ammianus Marcellinus nach ſeinem Standpunct als Heide nicht darüber, daß die Würde eines erſten chriſtlichen Prieſters Gegenſtand emſiger Begier ſeye; da deren Beſitzer ſich reicher Gaben römiſcher Matronen verſichert halten dürfe, auf ſchönen Wagen daherfahren, in ausgeſuchte Gewänder ſich

kleiden und Gastgebote veranstalten möge, wie kein König. Das Wort jenes Spottvogels zu Damasus: „mache mich zum Bischof der Stadt und augenblicklich werd' ich ein Christ!" beweist wenigstens einen äußern Zustand solcher Beschaffenheit, um für Menschen, denen Einfluß und Reichthümer die höchsten Dinge sind, Reiz haben zu können. Bald beschränkten sich die Besitzungen der römischen Kirche nicht mehr auf Rom, dessen nächste Umgebung, oder selbst Italien; sondern noch vor dem Untergang des abendländischen Kaiserthums freuete sie sich solcher weit durch Asien, meistens Geschenke christlicher Kaiser.

Wie dann die Länder Europa's in christliche Königreiche sich umwandelten und das Ansehen des apostolischen Stuhls immer höher sich hob; und wie der Einfluß der Kirche die Glieder derselben immer mächtiger durchdrang; glaubten, zunächst in Italien, sodann auch in entlegnern Reichen, viele Mächtige ihre christlichen Gesinnungen häufig in den ausgesuchtesten Kostbarkeiten zur Verzierung des Gesammtheiligthums der Christenheit, nicht selten aber in Schenkungen oder Vermächtnissen von Landbesitz an die römische Kirche, am überzeugendsten bethätigen zu können. Dergleichen wurden bis nahe an Innocenzens Zeiten herab von Fürsten und Herren in Höfen und Schlössern, Städten, Gebieten, Kirchen und gestifteten Klöstern, in Menge gemacht.

II. Die päbstlichen Steuerbücher.

Diese zerstreuten Besitzungen wurden in der Ferne, der Natur der Sache, und in Italien der allgemeinen Gewohnheit dieser Zeiten gemäß, an weltliche Personen, oder an

geistliche Stiftungen gegen jährlichen Zins zu Lehen, bisweilen auch in Erbpacht gegeben. Die zu erhebenden Pflichtigkeiten mußten daher in Bücher eingetragen werden, um zu wissen, was allerwärts zu fordern sey und um Säumende mahnen zu können.

Dergleichen Verzeichnisse hatten mehrere frühere Päbste anfertigen lassen; eine Uebersicht sämmtlicher zinspflichtigen Kirchen, Klöster, Spitäler, Städte, Schlösser, Höfe, einzelner Häuser, auch der Könige, Fürsten und Herren, war unerläßlich. Natürlich mußten im Laufe der Zeit manche Veränderungen eintreten; es fielen, zumal in Italien, Lehen heim, oder neue wurden vergeben; es unterwarfen sich Städte, Herren, Klöster, Kirchen, dem Schutz des apostolischen Stuhls. Aus der Unvollständigkeit der bisherigen Verzeichnisse erwuchs demselben häufig Verlust.

Dieß sah der Kämmerer Cencius ein. Er fand sich aufgefordert, die Wohlthaten, welche ihm die Kirche von Kindesbeinen her durch Erziehung und Beförderung zu hohen Stellen erwiesen, zu vergelten, und fertigte eine neue vollständige Heberolle an. Zu dem Ende durchging er die alten Urkundensammlungen, Copeienbücher, Einnahmsverzeichnisse und alle glaubwürdigen Handschriften, aus welchen allen er, unabhängig von jener Arbeit, aber doch gewissermaßen als Beleg dazu, ebenfalls noch eine Urkundensammlung anlegte. Zugleich gab er seinem neuen Verzeichnisse eine solche Einrichtung, daß alles später etwa Hinzukommende nur eingetragen werden konnte. Deßwegen finden sich (da an der obersten Stelle kirchlicher Verwaltung nur die kirchliche Eintheilung der Länder zu Grunde gelegt wer-

den konnte,) die Ueberschriften aller Erzbisthümer und Bisthümer der Christenheit, auch wenn der apostolische Stuhl zur Zeit nichts aus denselben bezog; denn solcher waren nur 330. Kam jedoch später etwas hinzu, so war es leicht, solches unter dem betreffenden Bisthum zu vermerken. Die Arbeit selbst wurde als eine amtliche für alle Zukunft benützt und von den Päbsten zu Rath gezogen.

Es fehlt aber auch der Heberolle des nachmaligen Cardinals Cencius nicht an Unvollständigkeiten und Unrichtigkeiten, wovon jene vielleicht bloß auf Ungenauigkeit der Handschrift, oder auf frühern Fehlern beruhen; diese aber theils aus Uebereilung, theils aus dem Mangel geographischer Kenntnisse herrühren. So kommen Zinspflichtige zwei Mal vor; wird das Bisthum Augsburg in die Provinz Burgund versetzt und dennoch vorher unter Deutschland, wiewohl nur mit einem einzigen Kloster, während dort 17 aufgeführt sind. Einzelne Ortschaften sind durch Uebersetzung, andere durch falsche Benennung, manche durch fehlerhafte Schreibart zur Unkenntlichkeit entstellt. Sollte das Namensverzeichniß am Schlusse ebenfalls von Cencius herrühren (woran wir jedoch zweifeln), so würde eine große Flüchtigkeit und Unzulänglichkeit an diesem nicht zu verkennen seyn.

III. Gegenstände der Zinslieferung.

Es ist zwar auf dieser Heberolle nur selten bemerkt, ob die Pflichtigkeit jährlich zu leisten seye; aber wo sie von wirklichen Lehen herrührt, läßt sich dieß mit Grund folgern; und wo dieselbe Klöstern oder Kirchen oblag, wissen wir es aus den päbstlichen Bestätigungs- und Bewilligungsbriefen.

Bei den wenigen, die nur nach bestimmten Fristen etwas zu liefern hatten, wird solches jedesmal ausdrücklich bemerkt. So hatte ein Kloster im Sprengel von Freisingen alle drei Jahre ein Amict und eine Alba an die Laterankirche, und ein anderes im Sprengel von Besançon alle sieben Jahre zehn Pfund Wachs zu schicken. Daß dem Abt von Reichenau die Gabe zweier weißen Pferde, eines Meß-, eines Epistel- und eines Evangelienbuches nicht jährlich werde obgelegen haben, ließe sich ahnen, wenn auch nicht das ältere Verzeichniß es ausdrücklich sagte, daß er solches bei seiner Einweihung zu entrichten habe. Das Stift Reimersberg hatte ein solches Pferd, mit kostbarer Decke geziert, dem Pabst alle Schaltjahre darzubringen; der Bischof von Bamberg hingegen, als diesem unmittelbar unterworfen, war zu Abgabe eines, der Würde des Pabstes angemessenen, gesattelten Zelters jährlich verpflichtet. Die Geldpflichtigkeiten, der Kirchen und Klöster wenigstens, waren sämmtlich jährlich, und bei diesen erscheint in dem langen Verzeichnisse eine einzige Ausnahme.

Wir sehen aus dem Angeführten, daß die Lieferungen an die römische Kirche nicht einzig in Geld bestanden. Die Zinspflichtigen, welche Rom näher lagen, hatten Korn, Gerste, Hafer, andere Bedürfnisse darzureichen; z. B. die Laterankirche für überlassene Liegenschaften acht Robbi Korn, eben so viel Gerste und drei Saume Weins; solchen gab auch St. Paulskloster, und dann noch eine Kuh und einen Eber; die Einwohner von Ostia waren zu zwei Schiffen mit Holz verpflichtet; von einigen Bischöfen und Ortschaften kam eine Anzahl Schinken; von der Kirche des h. Basilius

zu Rom wurden zwei Lasten Fische, und von einem Spital im Sprengel von Terouanne jährlich hundert Häringe bezogen. Der Zins mehrerer Klöster und Städte bestand in einem oder zwei Pfund Pfeffer, und derjenige der Kirche von Romans, im Erzbisthum Vienne, in einem Sextar Mandeln, deren zwei eine mäßige Saumlast ausmachen. Von andern Gegenständen wurden von den Anbauern eines Kammergutes jährlich ein Paar Ochsen; von den Bischöfen, von Anagni, Ferentino, Alatri und Veroli, neben mehrerem, von jedem 200 Schüsseln oder Teller, von einem Spital in Florenz sechs Paar Hufeisen eingenommen. Eben jene Bischöfe mußten jeder 60 Ellen Tuches, das Kloster des heiligen Dominicus im Bisthum Sora 100 auf Ostern, eben so viel auf Weihnacht, 100 Ellen mußte eine Kirche abliefern.

Andern Kirchen und Klöstern waren Beiträge an gottesdienstlichen Bedürfnissen auferlegt. Aus verschiedenen Landschaften sollten jährlich 18 Pfund Weihrauch und 110 Pfund Wachs eingehen. Die Nonnen von Andlau gaben 25 Ellen ganz feinen Linnentuchs; Marienzell eine Stola; Raitenbuch zu solcher noch eine Alba; das Kloster zum heiligen Kreuz im Sprengel von Toul zwei Unzen feinen Goldes zu der Rose, welche der Pabst jährlich weihete; das Kostbarste aber dürften die zwei seidenen mit Gold durchwirkten Stolen von Gandersheim gewesen seyn, an welchen das Gold den Werth von 30 Bisanzern haben mußte. Das Meiste jedoch wurde in Geld abgetragen.

IV. Ursachen der Zinspflicht.

Diese war eine natürliche: andauernder Ersatz für früher Empfangenes, insofern wenigstens dieselbe Herren, Bischöfen, Klöstern und Kirchen oblag. Wir haben früher bemerkt, daß der römischen Kirche sowohl in Italien, als außerhalb Italiens, selbst in entlegenen Ländern, viele Güter vergabet worden seyen. Noch zu Gregors des Großen Zeiten wurde manches Gut, bis nach Sicilien herab, auf Rechnung der Kirche selbst bebaut, andere jetzt schon in Pacht gegeben; von den Entferntern war auf keine Weise Nutzung zu gewinnen, als durch Ueberlassung zu Pacht oder Lehen. Diese Benutzungsweise scheint frühe aufgekommen zu seyn. Das näher Liegende wurde Anfangs in Zeit- oder Erbpacht an Klöster und Kirche auf ewige Jahre, Entfernteres an Herren als Lehen überlassen; wessen Besitz schwer zu behaupten war, dieß für geringe Erkenntlichkeit; wie an Genua die halbe Insel Corsica für ein Pfund Goldes, wofür Rath und Bürger je auf Verlangen dem Pabst den Leheneid schwören sollten. Das Belehnungssystem erhielt allmählig das Uebergewicht. Es kommen in der Heberolle einige solcher Belehnungen mit Schlössern des Kirchenstaats und den dazu gehörigen Gütern noch durch Innocenzens Nachfolger vor. In Frankreich trug der Graf von Auvergne das Schloß Ussom, sammt dessen Gebiet Eigenthum des heiligen Petrus, für eine Unze Goldes zu Lehen. Aus gleichem Grunde mögen die Grafen von Nevers, die Herren von Orange, andere Edle, für Schlösser und Herrschaften zinspflichtig geworden seyn.

Andere Herren gaben, um kräftigern Schutzes zu ge-

nießen, ihre Herrſchaften aus freien Stücken der römiſchen Kirche zu Lehen auf, mit dem Beding, ſie gegen Erkenntlichkeit für ſich und alle ihre rechtmäßigen Nachkommen wieder zu empfangen. In Italien mag dieß ſchon früher vorgekommen ſeyn; andere, die bereits Lehenträger waren, dürfte das freundliche, ihnen zuſagende Verhältniß bewogen haben, auch Erbgüter in ſolche ſchirmende Abhängigkeit zu ſtellen. Im ſüdlichen Frankreich geſchah es zur Zeit der Kriege wider die Irrgläubigen um ſo lieber, als ſolches das ſicherſte Schutzmittel war gegen den Grafen von Montfort. Es finden ſich Beiſpiele ſelbſt in Spanien; vielleicht ebenfalls, um andern Zumuthungen ſich zu entziehen. Zu Innocenzens Zeiten that es Otto von Roches, Herr zu Athen, für das Schloß Lavadia und aller Zubehör, und verhieß hiefür zwei Mark Silber; fünf Jahre ſpäter geſchah das Gleiche durch Raynald, König der Inſel Man, wahrſcheinlich zur Sicherſtellung gegen mächtige Nachbarn. Eben hiedurch glaubte die Stadt Alexandria nicht bloß ihre Anhänglichkeit an das Oberhaupt der Kirche zu bewähren, ſondern alle Zumuthungen Kaiſer Friedrichs I. eher abweiſen zu können; und verhieß, daß jeder Ritter, Kaufmann und Beſitzer von Zugvieh jährlich drei Denare, jeder ſonſtige Einwohner einen Denar jährlich von ſeinem Hauſe entrichten werde. Savaric von Mauleon hoffte das von dem König von England bewilligte Münzrecht unangefochten üben zu können, wenn es ihm von dem Pabſt (hielt es dieſer doch für einen Theil ſeiner Obliegenheit, die Völker vor Beeinträchtigung durch ſchlechte Münze zu bewahren,) gewährleiſtet würde, wofür er den Zins einer Mark Goldes angelobte.

Aus gleichen Ursachen wurden Bischöfe zinspflichtig. Der Bischof von Maguelonne erhielt die Belehnung mit der Grafschaft Melgueil; der Erzbischof von Taragona nutzte ein Gut der römischen Kirche, und der von Pisa Land und ein Haus, welches sie ihm überlassen; der Bischof von Agde zog Nutzungen aus dem Vorgebirg von Cette, welches in alter Zeit gleichfalls St. Peter scheint übergeben worden zu seyn. Ebenso waren Klöster in und außerhalb Italiens zu Abgiften verbunden für Liegenschaften, überlassene Mühlen, für abgetretene Gerichtsbarkeit.

Erstand auf Grund und Boden des heiligen Petrus eine Kirche, so wurde dieselbe (billig) mit einem Grundzinse belegt, wie wenn sonst Jemand auf fremden Besitz baute. Gleiches geschah bei Klöstern, die häufig zugleich einen ansehnlichen Theil der sie umgebenden Liegenschaften erhielten, und deßwegen zu einer Erkentlichkeit verpflichtet werden konnten. Andere Kirchen wurden (unter Vorbehalt aller sonstigen geistlichen Rechte für den Bischof) in Bezug auf das Weltliche und die Einkünfte dem apostolischen Stuhl durch ihre Stifter übergeben; doch dürfte eine Verschiedenheit der Verhältnisse obgewaltet haben. Bei den meisten beschränkte sich dieses Verhältniß auf Schutz von der einen, auf Zinsleistung von der andern Seite, alles Uebrige ging seinen gewohnten Gang, nur mag hie und da zu dem Zinsempfang auch noch das Besetzungsrecht hinzugekommen seyn. Auf eben diese Weise wurden Klöster, die nicht auf dem Boden der römischen Kirche standen, zinspflichtig. Gewöhnlich bestimmte der Stifter die jährliche Erkenntlichkeit; bisweilen wurde keine solche auferlegt; etwa auch nur theilweise

Anſpruch an die Stiftung eingeräumt. Bei dieſem allem waltete nicht der Zweck ob, die römiſche Kirche zu bereichern, ſondern derjenige: der Stiftung einen Schutzherrn zu verſchaffen, der keine Willkühr übe, der jeden Verſuch von Biſchöfen, oder Fürſten, jene ihrer Beſtimmung zu entfremden, vereiteln konnte. Es war dieß gleichſam eine geiſtliche Lehenbarkeit; die römiſche Kirche wurde dadurch oberſter Eigenthümer; der Biſchof, die Kirche, die Kloſtergenoſſenſchaft, Lehensträger, dieſer zugleich damit in dem Beſitz beſtätigt; eine Verdrängung desſelben, eine Auflöſung der Kloſtergenoſſenſchaft, würde den Heimfall nach ſich gezogen haben, ſomit für jeden Dritten nutzlos geweſen ſeyn. Aus dieſem Grunde traten Kirchen und Klöſter freiwillig in dieſes milde, für ſie aber wohlthätige, Abhängigkeitsverhältniß.

Der Zins beruhte demnach immer auf gewährten Vortheilen und war keineswegs eine willkührlich auferlegte Abgabe. Von den vielen Klöſtern, die zu dieſer Zeit durch die ganze Chriſtenheit beſtunden, werden in der Heberolle bloß etwa 375, und von dieſen die meiſten in Italien, aufgeführt. In mehrern Ländern war nicht ein einziges Kloſter pflichtig, in andern nur äußerſt wenige, in einigen vermiſſen wir ſehr reiche Abteien.

V. Einkünfte der römiſchen Kirche nach deren Titeln.

Da das Oberhaupt der Kirche außer allem Zweifel über ſämmtliche Einkünfte der römiſchen Kirche unbeſchränkt zu verfügen hatte, ſo können wir bei Eintheilung derſelben nach ihren verſchiedenen Quellen und den Titeln und den Ver-

hältnissen, derenwegen sie geleistet werden mußten, oder empfangen wurden, diejenigen, welche der Papst von der St. Peterskirche, als deren geistliches Oberhaupt, erhielt, voranstellen.

A. Rein geistliche Einkünfte.

Von St. Peter bezog der Pabst wöchentlich 21 Pfund Wachs, ein Pfund Weihrauch (je zu Weihnacht und Ostern das Doppelte), einen Schlauch Oeles; an gewissen Festen kamen die Erfordernisse zu denselben, wie an Lichtmeß die Kerzen, die der Pabst weihte, hinzu. So oft derselbe zum Gottesdienst mit Opfer in der Kirche sich einfand, erhielt er 40 Solidi und vier Schläuche Claret; wenn er Messe las, zwei Pfund, und eben so viel für die Vesper. Dann gehörten ihm, als erstem Geistlichen der Kirche, die goldenen oder silbernen Kelche, Kreuze, Rauchfässer, Becken, alle Gewänder, alles verarbeitete Gold und Silber, was als Gabe auf St. Peters Altar oder an St. Peters Gruft dargebracht wurde. Ferner wurden ihm von St. Gregorstag bis Pfingsten täglich zwölf Denare gereicht. Hiezu kamen Bezüge mindern Belanges von einigen andern Kirchen der Stadt. Alles dieses bestimmte Innocenz vom Tage seiner Wahl an zu Almosen.

B. Unmittelbare landesherrliche Einkünfte.

Genau kennen wir nur die Einkünfte des Herzogthums Spoleto, der Grafschaft Narni und des Sabinerlandes, vom Ende des 13. Jahrhunderts; diejenigen der übrigen Theile des Kirchenstaates, sofern sie sich nicht als Zins einzelner Ortschaften oder Belehnter auf der Heberolle verzeichnet finden, sind uns gänzlich unbekannt. An Grundsteuer und

Beisteuer hatten die Schloßvogteien, Städte und Thäler des Herzogthums Spoleto zusammen jährlich zu liefern 1080 Pfund, 1038 Solidi und 10 Byzanzer; dann 346 Scheffel und 340 Becher Spelt, und 364 Scheffel und 340 Becher Gerste, außer dem jährlich Wechselnden aus einigen andern Vogteien. Zwei derselben lieferten eine Anzahl Osterzicklein; in einer ein jedes Haus einen Becher Spelt und eine Henne; eine aber hatte Pfeffer zu liefern. Aus der Grafschaft Narni gingen ein: 59 Pfund und 545 Solidi; aus dem Sabinerlande 154 Pfund und 10 Solidi. Hiezu kamen in den meisten Vogteien der ganze oder theilweise Ertrag der zufälligen Einnahmen des Gerichtsbannes, des Weiderechts, an einigen Orten des Salzverkaufs, der Land- und Wasserzölle, von denen jene an fünf Orten, wo sie der Schatzkammer nicht ausschließlich zuflossen, zu einem jährlichen Gesammtertrag von 169 Pfund geschätzt wurden; von einigen Orten jedoch wurden diese Zölle ganz bezogen. Aus andern Landschaften flossen Rhedenzölle, Bußen, Gerichtssteuer, Marktrecht, Frohndienste, andere einträgliche Rechte. Auch jene Abgaben an Korn und Geld scheinen nicht willkührlich auferlegte Steuern für sogenannte Staatszwecke, sondern Pflichtigkeiten für überlassene Nutzungen gewesen zu seyn. Gregor VII. übergab z. B. den Einwohnern von Castro Albineo den gesammten Grund und Boden in Aeckern, Weinbergen, Waldungen, Wiesen, Weiden, Bergen, Hügeln, Wassern, Bächen, Bebautem und Unbebautem. Hiefür hatten sie jährlich auf den 1. November von jedem Haus zu bezahlen: die Wohlhabendern sechs, die Mittlern vier, und die Armen zwei Denare. Seinen Nachfolgern behielt er als oberherr-

liches Recht vor, einen Thurm zu bauen und Krieger hineinzulegen, denen die Einwohner Hülfe zu leisten hätten, bei Verlust ihres Besitzes im Unterlassungsfalle; Mannschaftsrecht und Gerichtsbann blieben ebenfalls des Herrn.

C. Einkünfte als Oberhaupt der Christenheit.

Aus dem Satz: die Erde seye des Herrn, ergab sich die Folgerung leicht, daß der Fürst oder die Bewohner jedes Landes, die sich zum Christenthum bekannten, als Zeichen der Anerkennung der Oberherrlichkeit des Ewigen und seines Eingebornen, dem Stellvertreter des über allen waltenden Regenten einen Abtrag von dem Reich oder dem Lande zu leisten, hiefür aber den besondern Schutz desselben zu gewärtigen hätten. Vorzüglich glaubte der Pabst sich berechtigt, solches in Anregung zu bringen, wenn ein Land durch Eroberung über die Saracenen oder Heiden christlichem Glauben wiedergewonnen, oder unterworfen ward. Wären ja doch die Könige, wie alle Christen, zunächst Streiter für das Reich des ewigen Herrn, und dürfte dessen gewährter Beistand in glücklichem Erfolge wohl der Anerkennung durch Unterstützung der Nachfolger des heiligen Petrus sich bewähren. Betrachtete sich die Christenheit als einen Staatenbund, dessen Bindemittel das Christenthum, dessen Gemeinsames die Kirche seye, so war es ebenfalls billig, daß für denjenigen, der die Gesammtangelegenheiten besorgte, denselben seine Aufmerksamkeit widmete, alle beitrugen. Die christlichen Reiche erscheinen daher wohl auf der Heberolle der römischen Kirche als Zinspflichtige, deßwegen aber nicht als Abhängige in weltlich-rechtlichem Sinne; und wenn von dem einen oder andern gesagt wird, daß der heilige Petrus Recht

und Eigenthum an dasſelbe beſitze, ſo konnte ſolches nur in geiſtlichem Sinne genommen werden. Die Handlungen der Könige von Aragonien und England, deren jener von der Grafſchaft Barcellona längſt ſchon einen Zins entrichtete, dieſer in ſeinem Lande den Peterspfennig entheben ließ, beide aber deſſen ungeachtet unter Innocenz in förmliche Lehenspflicht gegen den apoſtoliſchen Stuhl traten und hiedurch deſſen Leute wurden, was ſie zuvor nicht waren, ſetzt dieß in das hellſte Licht.

Den älteſten Zins jener Art lieferte England in dem ſogenannten Peterspfennig, deſſen erſte Anfänge ſich in die Zeit König Ina's von Weſſex hinaufziehen. Dieſer nämlich verhieß von jedem Hauſe ſeines Gebietes einen Denar zu Gunſten einer von ihm in Rom geſtifteten Kirche, womit ſich ein Prieſterſeminar für ſein Land verband. König Offa dehnte mit der Erweiterung des Reiches auch jene Beiſteuer aus; ſo daß ſie auf jährliche 299 Mark anſteigen ſollte, indem jedes Haus, welches dreißig Denare werth war, einen beizutragen hatte, und zu jenem erſten Zweck ein Geſchenk an die römiſche Kirche hinzutrat, damit der Pabſt in ſeinem Gebet des Königs und ſeines Landes vor Gott gedenke und ihnen den Schutz des Apoſtelfürſten erflehe. Wollte nachmals in Rom hieraus mehr gefolgert werden, ſo wieſen königliche Erklärungen dieſes mit Feſtigkeit zurück. Als dann Heinrich II. gegen Irland zog, verhieß er, für den Fall der Eroberung, dieſe Inſel ebenfalls dem Peterspfennig zu unterwerfen.

Knud der Große fühlte einen Trieb, das Unheil, welches er als Eroberer über die Menſchen gebracht, durch milde

Stiftungen zu sühnen. Eine derselben war, daß er während seines Aufenthalts zu Rom auch Dänemark diese Beisteuer auferlegte. Sie wurde dort zwar unter dem Namen eines Zinses aufgeführt, aber wohl mehr deßwegen, um damit die jährliche Wiederkehr zu bezeichnen, und weil sie nicht, wie eine Gabe, auf den Altar gelegt, sondern dem Pabst selbst überreicht wurde; anneben sollte Liebe zu der römischen Kirche, nicht irgend ein irdisches Rechtsverhältniß, als deren Quelle angesehen werden. Daß nachwärts die freiwillig zugesagte Gabe als Recht gefordert wurde, möchte päbstlichem Ansehen nicht gerade zum Vorwurf gereichen, da Aehnliches in weit beschränkteren Verhältnissen wohl überall und zu jeder Zeit gefunden wird. Den Einzug besorgten die Bischöfe, welche die Summe dem Erzbischof von Lund zur Beförderung nach Rom überlieferten. Das Gleiche leistete Norwegen. Dort hatte vermuthlich Cardinal Nicolaus Breakspear (nachher Hadrian IV.), als er die Kirchenangelegenheiten dieses Landes mit den allgemeinen Anordnungen in Einklang brachte, das Volk zu einem solchen Beweis seiner Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu bewegen gewußt. Das Nämliche konnte er in Schweden erzielen. Auch hier wurde der Peterspfennig von den Bischöfen gesammelt und durch den Bischof von Westeräs nach Rom übersandt. Gregor VII. hatte den Versuch gemacht, diese Beisteuer auch von Frankreich zu erheben, und den spanischen Königen geschrieben: nun Gott ihnen zu Eroberung des Landes über die Saracenen beigestanden, möchte diese schuldige Erkenntlichkeit hinfort weder aus stummer Nachsicht von seiner, noch aus Un-

wissenheit von ihrer Seite, in Vergessenheit gerathen; doch in keinem dieser Länder erreichte er seinen Zweck.

Es kann nicht angefochten werden, daß diese Peterspfennige überall freiwilliges Geschenk christlicher Gesinnung waren. Für die Könige war es so leicht weitere Folgerungen, die etwa daraus gezogen werden wollten, abzulehnen, als vielleicht zu anderer Zeit bequem, größere Verpflichtungen Roms daraus herzuleiten. Honorius III. brauchte zwar gegen Dänemark den Ausdruck, daß dieses Reich vorzüglich unter die Botmäßigkeit des römischen Stuhls gehöre und jener Zins dessen Beweis seye; aber der Beisatz, daß die dänischen Könige sich stets treu und ergeben gezeigt hätten, und daß der apostolische Stuhl sich undankbar und solcher Gesinnung unwürdig erweisen würde, wenn er dieß nicht anerkennen wollte, möchte doch eher auf den Begriff von kirchlicher, als von weltlicher Abhängigkeit hindeuten. Es lag darin nur der Beweis, daß ein Land christlichem Glauben geweiht seye, mit dem Mittelpunct desselben in Gemeinschaft stehe; und hiefür glaubten die Fürsten auf andauernden Segen, den das Gebet des Oberhauptes der Kirche auf Erden, und im Himmel die Fürbitte des heiligen Petrus, erflehe, im allgemeinen, in besonderen Fällen aber auf andringendere Verwendung von jenem Anspruch zu haben; ja man berief sich auf die Beisteuer, daß sie bei Bedrängniß durch Feinde eine Verbindlichkeit päbstlicher Dazwischenkunft auferlege. Der Peterspfennig sollte zugleich in manchen Fällen ungefähr das Gleiche begründen, was Regenten beabsichtigten, die sich vom Pabst die Königskrone geben ließen: ihre völlige Unabhängigkeit von jeder weltlichen Macht darthun.

Durch das letztere wollte sich einst König Stephan von Ungarn gegen Deutschland, zu dieser Zeit Joannitius von Constantinopel, etwas später David von Schottland gegen England, schützen.

Etwas anderer Art war die Verpflichtung einiger Fürsten zu Zinsleistung. Herzog Wladislaw von Polen hatte alle drei Jahre vier Mark zugesichert. Von Ungarn wurde zwar behauptet, König Stephan habe nach Eroberung dieses Landes dasselbe mit allen Rechten und Befugnissen dem heiligen Petrus dargebracht, (so daß König Salomo's Anerbieten, das Reich von Kaiser Heinrich zu Lehen zu nehmen, in Rom als Eingriff in St. Peters Recht unwillig aufgenommen wurde); doch war von einem Tribut keine Rede. In Spanien entrichtete der Graf von Barcellona für seine ganze Herrschaft, besonders aber für Taragona, über die Saracenen erobert, alle fünf Jahre 25 Pfund des reinsten Silbers. Durch freiwillige Uebernahme einer Pflichtigkeit von vier Unzen Goldes, wollte der Begründer des portugiesischen Reiches, Alphonso der Eroberer, castilianische Ansprüche ferne halten, und erhöhte später, als seinem Ansuchen um die Königskrone willfahrt worden, jenen Betrag auf zwei Mark reinen Goldes.

D. Einnahme von lehenpflichtigen Reichen.

Wenn von eigentlicher Lehenbarkeit gegen die römische Kirche, wodurch der Fürst im vollen Begriffe des Wortes deren Mann wurde, die Rede ist, so können wir die Grafen der Provence nicht unter diese zählen, wenn gleich Graf Bertram sich gegen Gregor VII. solcher Ausdrücke bediente, die allernächst an die Bezeichnung einer Abhängigkeit jener

Art streifen. Wir finden nicht, daß er einen Zins entrichtet, noch weniger förmlich gehuldigt habe, wie von denjenigen geschah, welche ihr Land von dem Pabst empfingen. Dieß that Demetrius, welchem Gregor die Königswürde über Dalmatien und Croatien ertheilt hatte, und verhieß zugleich eine jährliche Abgabe von 200 Byzanzern, die jedoch bald aufgehört zu haben scheint.

In dem strengsten Lehensverhältnisse hingegen standen die Könige von Sicilien, sowohl für die Insel, als für das Land diesseits der Meerenge. Für jene verhieß Robert Guiscard eine Abgabe von zwölf Denaren von jedem Joch Ochsen, König Roger nachmals 600 Squisaten für Calabrien und Apulien, und bald nachher König Wilhelm 400 für Marsien, welches er zu Innocenz II. Zeit in Besitz nahm. In ähnlichem Verhältniß stand die Insel Sardinien, in ihren Haupttheilen an vier Richter, in den mindern dann aber an die Erzbischöfe und Bischöfe verliehen. Unter Innocenz gab König Peter von Aragonien sein Reich der römischen Kirche zu Lehen, und verhieß davon jährlich 250 Massemutinen. Wie König Johann von England dadurch nur einen Ausweg aus seiner Rathlosigkeit fand, daß auch er sein Reich von der römischen Kirche lehenbar machte und 700 Mark für England, 300 für Irland verhieß, ist anderwärts berichtet worden.

E. Einkünfte des Pabsts, als Oberhaupt der Kirche, für die Curia.

Das Bestreben, durch alle Geschäfte, Verhältnisse, Verbindungen und Vergünstigungen für den Mittelpunct der allgemeinen Kirche eine Quelle der Einnahme zu eröffnen,

trat erst in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts auf eine Weise hervor, die von Niemand gerechtfertigt werden kann. Innocenz IV. war der erste, welcher die Hoheit seiner Stelle in das Gewerbe niedrigen Geldverkehrs herabzog. Das stehende Verpflegungsgeld für die Aufsicht auf alle Kirchen, als wenn diese persönlich wäre eingenommen worden; der erledigten Pfründen auf ein Jahr; die leicht gemachte Ablösung von auferlegten Bußen, oder übernommenen Gelübden; bereitwillige Freisprechung von allgemeinen Anordnungen; für Geld ertheilte Bewilligungen, die sonst nur Ausfluß der Gnade seyn sollten; die erhöhten Forderungen für Bestätigung der Bischöfe und Aebte; der zweideutige Gewinn aus den Hülfsgeldern für die Kreuzzüge, vieles Andere dieser Art und noch Schlimmeres, worunter zuletzt der Begriff der dynamischen Hoheit päbstlicher Würde, wenn nicht erdrückt, doch schwankend werden mußte, war unter Innocenz III. noch nicht eingerissen; ja es ist nachgewiesen worden, daß er gegen manches, was sich eingeschlichen hatte, Abhülfe veranstaltete.

Als zufällige Einkünfte, die nach Rom flossen und keinerlei Berechnung zulassen, bestanden die Geschenke der Erzbischöfe für das ertheilte Pallium, der Bischöfe und Aebte für erlangte Bestätigung. Allein es ist die Frage, ob diese Zuflüsse nicht als Sporteln oder vielleicht statt Besoldung denjenigen angewiesen waren, welche mit diesen Angelegenheiten als Berichtserstatter, Schreiber und Ausfertiger der Bullen sich zu beschäftigen hatten. Auch wenn für andere Urkunden Canzleigebühren entrichtet werden mußten, so waren diese nur die natürliche Vergeltung für angesprochene

Mühwaltung und geleiſtete Dienſte; eine Einrichtung, die noch nie irgendwo (ſofern Maaß und Ziel dabei gehalten wird,) Anfechtung erlitten hat, und deßhalb auch dem apoſtoliſchen Stuhl nicht zum Vorwurf gereichen kann, wenn man bedenkt, wie zahlreich bei der Menge dorthin geleiteter Geſchäfte, die zu mannichfaltigen Dienſtleiſtungen Angeſtellten ſeyn mußten. Oder hätte der Pabſt dieſes alles und manches andere für allgemeine Zwecke etwa aus dem Gut der römiſchen Kirche beſtreiten ſollen? Hätte ein oberſtes Kirchenregiment, eine über alle Theile ſich erſtreckende Aufſicht und Anordnung beſtehen können, ohne Zuflüſſe von Seite derjenigen, zu deren Gunſten dieſelbe eingeſetzt war? Das wäre eben ſo, als wenn die Provinzen eines Reiches die Koſten der Geſammtverwaltung desſelben einzig derjenigen aufbürden wollten, in welcher ſie ihren Sitz hat. Konnte darum Hadrian IV. unzeitiger Mißdeutung nicht mit Recht jenes Bild des Menenius Agrippa entgegenhalten?

Nicht eine Einnahme, aber Entbindung von einer Abgabe, war die Verpflichtung der Geiſtlichkeit aller Länder, das reiſende Oberhaupt der Kirche, oder deſſen Sendboten, zu verpflegen. Es lag dieß in der überall beſtehenden Einrichtung, bei welcher, in geradem Widerſpruch mit den Meinungen unſerer Tage, die Ueberzeugung vorwaltete, daß Höhere mit irgend einer Gewalt oder einem Anſehen zum Vortheil der Untergeordneten ausgerüſtet und dieſe hinwiederum verpflichtet ſeyen, ihnen die Ausübung ihrer Befugniſſe zu erleichtern. Die Länder außerhalb des Kirchenſtaates kamen aber zu ſolcher Leiſtung ſelten in den Fall, und von den Biſchöfen des eigenen Gebietes forderte wenigſtens In-

nocenz, bei öfterem Wechsel des Aufenthaltes und bei häufig längerem Verweilen an einem Orte, solches nicht.

F. Lehensherrliche Einkünfte.

Zu diesen zählen wir alle Einkünfte, welche die römische Kirche sowohl als weltlicher, wie als geistlicher Lehensherr bezog. Die Einnahme von Herren, Bischöfen, Klöstern und Kirchen für überlassene Güter, Grundstücke, Häuser und Gerechtigkeiten gründete sich auf den ersten Titel; der Zins von dargebrachten Kirchen und Klöstern bildet den Uebergang zu dem zweiten, in welchen wir die Abgift derjenigen Stiftungen setzen, welche sich freiwillig dem Schutz des apostolischen Stuhls unterworfen hatten. Aus einem Verzeichniß, welches Nicolaus V. seinem nach Sicilien, Campanien und der Maritima bestimmten Einzieher dieser und anderer Gefälle aus den alten Heberollen hatte ausziehen lassen, sehen wir, daß weder die Zahl der Zinspflichtigen sich vermehrt habe, noch weniger (nach Verfluß von mehr als drittehalb Jahrhunderten,) die Zinspflicht irgendwo höher gestellt worden seye, und wäre somit (hierin mindestens) der apostolische Stuhl gegen jeden Vorwurf der Willkühr oder Erpressung unbestreitbar gerechtfertigt.

VI. Schwierigkeiten des Bezugs.

Bei allen diesen mannichfaltigen und reich scheinenden Einkünften dürfte der apostolische Stuhl dadurch, daß dieselben nicht immer richtig flossen, etwa auch vorenthalten wurden; dann bei den Empörungen der Römer, bei den Bedrängnissen durch die Hohenstaufen, zumal diese oder ihre Anhänger bei Innocenzens Wahl beinahe das ganze Erbgut

Petri beſetzt hielten, bisweilen in Geldverlegenheit gekommen ſeyn, wie ſchon Paſchalis II. darüber bei dem Erzbiſchof Anſelm von Canterbury klagte. Wir finden ihn wenigſtens in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zu Geldaufnahme und zu Verpfändung von Beſitzungen (wiewohl gleichzeitig ein kleineres Anleihen vorkommt,) genöthigt, die erſt unter Cöleſtin III. jene wieder getilgt, dieſe gelöst werden konnten.

König Wilhelm von England mußte es Gregorn VII. geſtehen, daß während ſeines dreijährigen Aufenthaltes in Frankreich der Peterspfennig höchſt nachläßig eingezogen worden ſeye; Paſchalis II. hatte Urſache, die Klage zu erneuern: kaum die Hälfte der Gabe würde nach Rom geſendet. Aus Schweden war der Peterspfennig unter Honorius von fünf Jahren her in Rückſtand. Innocenz beſchwerte ſich, daß ihm die Steuer aus Polen in geringhaltiger Münze überſendet würde.

Zu dieſer Zeit waren meiſtens noch die Primaten der Länder, oder ein Biſchof, mit dem Einzug beauftragt, oder ein benachbarter Abt angewieſen, den Abtrag in Empfang zu nehmen. Zuweilen wurden jetzt ſchon eigene Einzieher, zumal wenn ſie noch andere Geſchäfte beſorgen konnten, in die Länder geſendet. Je weiter dann nachwärts Roms Forderungen ſtiegen, deſto mehr ſuchte man ſich ihnen zu entziehen, und, was nicht förmlich verweigert werden konnte, wenigſtens ſo lange als möglich zu verſäumen; wodurch wieder die Nothwendigkeit eintrat, eigene Perſonen umherzuſenden, um das Schuldige durch ſie einzutreiben. Dieſe ſollten zwar (wenigſtens in den Landſchaften des eigenen Gebietes)

durch die Pflichtigen entschädigt werden; wo es hingegen Mühe erheischen mochte, auch nur jenes zu erhalten, mußten sie wohl die Unkosten des Aufenthaltes auf dem Bezogenen suchen.

VII. Zusammenstellung des Ertrages.

Stellen wir die bestimmten Angaben der Heberolle mit einigen anderwärts gefundenen zusammen, so sehen wir, daß außer den erwähnten, zum Theil beträchtlichen Lieferungen an Spelt, Gerste, Wein und andern Lebensbedürfnissen; dann außer demjenigen, was an Tuch, priesterlichen Zierrathen, wie endlich in Wachs und Weihrauch einging, die bekannte Einnahme der römischen Kirche ansehnlich gewesen, und unter Innocenz durch die Lehenbarkeit der Könige von Aragonien und England bedeutend gestiegen seye.

Schon der Ertrag der ältern Ausstattung der Kirche, was eigentlich St. Peters Erbgut genannt wurde, muß beträchtlich gewesen seyn. Ein altes Steuerregister, unter Gregor II. verfaßt, führt eine lange Reihe von Gütern auf, unter genauer Bezeichnung ihrer Lage und Entfernung von Rom, welche zum Theil angesehenen, oder in päbstlichem Dienst stehenden Personen in Pacht gegeben waren. Aus unserer Zeit aber finden wir über den Ertrag des Exarchats, der anconitanischen March, der Romana, der Campagna und aller sonstigen Gebietstheile nirgends Angaben. Das Bestimmte nun ist Folgendes:

1) Das Herzogthum Spoleto, die Grafschaft Narni und das Sabinerland trugen zusammen 1293 Pfund, 1593 Schillinge, 10 Bysanzer; der Ertragsberechnung einiger Stellen

gemäß dürften die Zölle über 400 Pfund eingebracht haben; das Zufällige läßt sich nicht berechnen.

2) Peterspfennig von England 299 Mark.

3) Derjenige von Dänemark, Schweden und Norwegen, sammt dem von Irland, dürfte unbedenklich auf die gleiche Summe gesetzt werden können.

4) Es gaben noch einige Städte (z. B. Alexandria), Ortschaften und kleine Landbezirke, deren Einwohner eine Häuser- oder eine Kopfsteuer bezahlten; aber es mangelt eine Grundlage zu deren Berechnung.

5) Siciliens Tribut von 12 Denaren für jedes Joch Ochsen möchte die Summe von 12,000 Denaren wohl erstiegen haben.

6) Apulien und Marsien trugen zusammen 1000 Squifaten.

7) Die Grafschaft Barcellona und Polen gaben jährlich $6\frac{1}{3}$ Mark Silber.

8) Der König von Aragonien hatte sich zu 250 Gold-Obolen anheischig gemacht.

9) Der Lehenzins von England war zu 1000 Mark bestimmt.

10) Der übrige Gesammtbetrag der Heberolle weist folgende Sorten und Summen aus: March Goldes 8, Unzen Goldes 113, goldener Ferton 1, Goldstücke (moneta auri, Aurei) 37, goldene Portugalesen 4, Gossarios auri 2, Morabetinen in Gold 41, Goldschillinge (Solidi aurei) 10, Gold-Oboli 21, Pfund Silber $18\frac{1}{2}$, davon $4\frac{1}{2}$ mit dem Beisatz argenti purissimi, Mark Silber 67, Unzen Silber 7, Silberschillinge 3, silberne Ferton 1, Pfund überhaupt, ohne

Beisatz, 103, Morabitinen 373½, Byſanzer 1156, Squifaten 14, Maſſemutinen 81, Oboli Massemutini 21, Romanaten 13, Malachinen 19, Perpern 16, Saracenaten 8, Anfuſinen 2, March Sterling 2, Solidi Sterlingorum 126, Imperialen 146, Solidi 1777, Denare 1203, Silberdenare 12.

VIII. Bemerkungen über dieſe verſchiedenen Münzarten.

Sowohl die Heberolle ſelbſt, als auch anderweitige Angaben, bieten nur wenige Anhaltspuncte zu Vergleichungen dar. Die Bewohner eines Kammergutes hatten jährlich ein Paar Ochſen zu liefern, oder 20 Denare. Das Kloſter des heiligen Laurenz im Bisthum Fano mußte entweder fünfzig Schinken oder 25 Schillinge ſchweren Geldes entrichten, ſomit wäre der Anſchlag eines Schinkens ein halber Solidus geweſen. Kraft eines Vermächtniſſes Innocenz III. ſollte bei dem Feſt zu Ehren des Schweißtuchs Chriſti im Spital vom heiligen Geiſt jeder Arme drei Denare erhalten, um ſich hiefür Brod, Wein und Fleiſch zu kaufen; hingegen finden wir, daß das Maaß Getreides bei der furchtbaren Theurung des Jahres 1202 20 bis 30 Solidi koſtete. In dem Vertrag mit den Ungarn über Verpflegung des durchziehenden Kreuzheeres, im Jahr 1188, wurde das Futter für 100 Pferde auf eine Mark und vier gemäſtete Ochſen zu einer Mark angeſchlagen. Das Jahr 1197 wird als ein Hungerjahr bezeichnet, das Malter Weizen habe 15 Soldi gekoſtet.

In der Regel wurde der nach Rom zu entrichtende Zins nach dem Münzfuß des Landes beſtimmt, in welchem

der Pflichtige angeſeſſen war; doch beſtehen auch einzelne Ausnahmen. Das Kloſter St. Waſt, im Sprengel von Arras, hatte 42 Solidos parvenses, und eine Kirche im Bisthum Terrouanne 12 Schillinge luccenſiſcher Währung zu bezahlen.

Muratori hat wohl Recht, wenn er ſagt, daß über den Werth der alten Münzen dichte Nacht ſchwebe. Man dürfte es zu den unmöglichen Dingen zählen, die mancherlei, in der Heberolle genannten Münzſorten, einer ausgleichenden Berechnung unterwerfen, oder gar ſie ſämmtlich auf eine bekannte zurückführen zu wollen; zumal bei vielen zwar der Ausdruck derſelbe, der Werth aber ganz verſchieden iſt. So findet ſich bei den Goldmünzen bisweilen der Beiſatz Malachinorum oder Maleguini; einmal wird dieſelbe beſtimmt nach dem Gewicht von Baroli. Bei der March aus Polen wird bemerkt: nach dem Gewicht jenes Landes, bei andern nach Cölnergewicht. Die größte Verſchiedenheit herrſcht unter den Solidis. Da kommen vor Solidi parvenses, provinienses oder parvenses senatus; dann luccenſiſche, piſaniſche, mailändiſche, veroneſiſche, freiſachiſche, ſpeieriſche, basleriſche; in Frankreich die von Anjou, Sens, Tours, Poitou, Rhodez, Melgueil, Foix, Vienne, Angouleme, Perigord, Morlaix, Aix u. a. Eben ſo mannichfaltig waren die Denare. Wir finden Denare des Senats, von Pavia alten und neuen Gepräges, von Lucca, Venedig, Mayland, Chalons, Verdun, Augsburg, Speier, Freiſach; endlich ſilberne Denare. In den Pfunden beſtand wieder Verſchiedenheit; Pfunde von Lucca und von Piſa. Die Tarenen ſcheiden ſich in königliche und ſalernitaniſche.

Muratori hat schon versucht, das Dunkel, welches über dem Münzwesen dieser Zeiten herrscht, etwas aufzuhellen, aber es ist mehr Schein als Licht; und schwerlich wird solches je gelingen, da die Menge von Münzstätten und Münzfußen, der Wechsel der letztern nach Zeit und ihre Verschiedenheit nach Ländern, der Mangel an Ueberbleibseln, jedem Versuch unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen. Indeß sollten doch einige Angaben herausgehoben werden, wiewohl sich der Verfasser hier auf ein Feld wagt, von dem er zum voraus gestehen muß, daß es ihm fremd seye.

Wenden wir uns zuerst zu den idealen Münzen. Das Pfund Gold war gleich 2 Mark, gleich 4 Unzen, die Unze gleich 42 parvensischen Solidis. Aus der Mark sollten 100 Marabitinen geprägt werden. Wenn bloß von Pfunden (ohne Beisatz: von Gold,) die Rede ist, so ist außer Zweifel Silber darunter zu verstehen. Im Jahr 956 war dieses gleich 240 Silberdenaren, und dieses scheint noch jetzt gegolten zu haben; dann die erwähnte Summe von 17 Pfund zu drei Denaren für einen jeden von 1300 Armen ginge hiemit beinahe auf. Die March Sterling scheint etwas mehr gewesen zu seyn, denn diese ward gerechnet zu 13 Solidis und 4 Denaren, der Solidus zu 20 Denaren genommen; diese machten eine Unze und 12 Unzen ein Pfund. Hiefür gab es vier Hauptwährungen in Frankreich, von denen die turonensische zu 12 Solidis und 11 Denaren die schwerste, die englische zu 13 Solidis und 4 Denaren die leichteste war. Welche Abweichung aber doch statt fand, sieht man daraus, daß nach der Währung von Melgueil im Jahr 1213 50 Solidi auf die Mark gingen. Es ist nicht entschieden, ob in

dieser Zeit auch die Solidi eine ideelle Münze waren. Zu den Zeiten der römischen Kaiser wurden sie nur in Gold geschlagen, und jeder hatte einen Werth von 6000 Denaren in Kupfer. Im achten Jahrhundert wurden sie als goldene bezeichnet, und schon im Anfang des neunten Jahrhunderts silberne ausdrücklich genannt. Der goldene Solidus dürfte zu Carls des Großen Zeit etwa das gewesen seyn, was später ein Goldscudi oder ein Kammerducate. In der Folge, glaubt Muratori, seye der Solidus bloß noch Rechnungsmünze geblieben, weil in Verträgen zwar wohl die Summe in jenem ausgeworfen, dabei aber ausbedungen worden seye: in währhaften Denaren.

Von Goldmünzen waren die gröbsten die Fertonen und die Hyperperen, beide wurden einer Viertelmark Goldes gleich geschätzt. Die Marabitinen, Massemutinen, Malachinen, Saracenaten, Romanaten, Byzanzer und die Aurei wichen in ihrem innern Gehalt wenig von einander. Der Goldobolus wurde zu vier turonensischen Solidis gewerthet.

Von Silbermünzen geschieht der silbernen Denare Erwähnung, deren jeder so viel als vier andere galt. Die gewöhnlichen Denare möchten eine Kupfermünze gewesen seyn. Der Sterling, welcher nach einem Statut Eduard I. so viel wägen sollte, als 32 volle Getreidekörner aus der Mitte der Aehre, dürfte ebenfalls aus Silber bestanden haben, da Ludwig der Heilige denselben auf vier turonensische Denare bestimmte. Eine neue Münze kam in Italien durch die Hohenstaufen in Umlauf, nämlich die Imperialen. Sie wurden zu Bologna, Ferrara und Parma (vielleicht auch noch

an andern Orten) geschlagen, und erhielten von diesen Münzstätten den Namen. Es läßt sich vermuthen, daß größere und kleinere geschlagen wurden, deren Gehalt den Sterlingen gleich war. Uebrigens kannte man jetzt schon den Unterschied zwischen schwerem und leichterem Geld; bisweilen wurde bei Verträgen jenes ausbedungen, welches wahrscheinlich älteres gewesen seyn dürfte.

Antistes D. Hurter in Schaffhausen.

II.

Recenſionen.

Gerbert, oder Pabſt Sylveſter II. und ſein Jahrhundert, von D. C. F. Hock. Wien, in Friedr. Beck's Univerſitätsbuchhandlung. 1837. IV und 239 S. gr. 8. Preis 3 fl.

Wer in der Geſchichte überhaupt, in der Geſchichte der Kirche und der Wiſſenſchaften insbeſondere kein Laie iſt, der kennt wenigſtens in allgemeinen Umriſſen jenen großen Gelehrten, der als Gerbert die Welt ſtaunen machte, und als Sylveſter II. ſein Licht auf den höchſten Leuchter der Erde geſtellt hat. — Je dunkler bei einem Portrait der Hintergrund iſt, deſto voller und kräftiger ſtellt ſich die einzelne Perſon des Gemäldes heraus, deſto intenſiver und ſtrahlender iſt das Licht, in das ſie geſtellt iſt, oder das von ihr ausgeht. Wie mit dem Bilde, ſo verhält es ſich mit dem Leben. Je dunkler die Zeit iſt, der ein großer Mann angehört, je tiefere Schatten auf ſeiner ganzen Umgebung liegen, je weniger Licht ſeine Zeitgenoſſen erleuchtet, deſto heller ſtrahlet er ſelber, deſto glänzender iſt ſeine eigene Er-

scheinung, desto auffallender und unverkennbarer seine Stellung zur Welt und in der Geschichte.

Und wer kennt nicht die dunkeln Zeiten des zehnten Jahrhunderts, diese Periode zahlloser Wirrnisse in Staat und in Kirche, diese Zeit allgemeinen empörenden Sittenverfalls und grober, fast durchgängiger Unwissenheit? Karls des Großen Geschlecht, das schon lange dem erlauchten Gründer unähnlich, auf den Thronen geschlafen hatte, fiel während dieses Jahrhunderts von denselben gänzlich herab, zuerst in Deutschland, dann auch in Frankreich. Den neuen Dynastien fehlte zum Theile die Kraft, zum Theile das Ansehen uralten heiligen Rechts, um mit imponirender Macht den Frevel in Schranken weisen zu können, — nur Deutschland hatte seine Ottonen, und unter ihnen eine Glanzperiode nach überwundenem früherem Verfalle. Die Schwäche der letzten Karolinger hatte den Hochmuth der Vasallen auf eine Höhe gesteigert, wo Gehorsam ein unbekanntes Wort, Willkühr das einzige Recht war. Zu dem einheimischen Kriegslärm kamen die verwüstenden Einfälle der Normannen, Magyaren und Saracenen. Der Schauplatz aller Unordnung, beständiger Bürgerkriege und der herbsten Noth war Italien, jedem Abenteurer, jedem Feinde hülflos hingegeben, von dem Hasse der Parteien zerrissen. Was Wunder, wenn in einer solchen Zeit die Wissenschaften nicht blühen konnten, wenn die Gelehrsamkeit auszusterben drohete, wenn manche der alten Schulen eingingen, andere kümmerlich nur und blüthelos fortbestanden, fast von Niemand mehr besucht, weil die Wenigsten auch nur eine Ahnung von dem hatten, was Bildung heiße? Und wer wollte wagen, die alten Sitze der

Wiſſenſchaften zu beſuchen, da durch feindliche Barbaren, durch Räuber und Wegelagerer die Straßen verlegt und alle Wege geſperrt waren? Darum klagen ſchon im Jahre 909 die Biſchöfe auf dem Concil zu Trosle, wie über Mißwachs und Hungersnoth, ſo über andere Landplagen, über verwüſtete Städte, zerſtörte und verbrannte Klöſter, in Wüſteneien verwandelte Aecker u. dgl., und fügen bei: mit dem Verluſte der äußeren Güter ſey auch alle Kraft des Geiſtes und alle lebendige Religion entſchwunden. — Man erwartete allgemein die Ankunft des Antichriſts, deſſen Vorboten ſchon da zu ſeyn ſchienen, um das nahe Ende der Welt zu verkündigen, und über die Erde die großen Plagen zu bringen und die Zornſchalen Gottes auszuſchütten. Einmal tauſend (Jahre) und dann das Ende war ſprüchwörtlich geworden.

Je trüber aber dieſe Zeit iſt, deſto hervorſtechender ſind jene einzelnen Männer, welche die Lichtpuncte dieſer dunkeln Zeit bildeten, die Sterne, die in dieſer großen Finſterniß noch leuchteten und einen neuen Tag anbahnten. Wir kennen einen heiligen Ulrich von Augsburg, St. Bruno, den großen Erzbiſchof von Cöln, St. Wolfgang von Regensburg, den edlen Biſchof Piligrim von Paſſau, kennen die gelehrten Mönche von St. Gallen in dieſer Zeit, die jetzt in Zucht und Weisheit mit Jedem kühn ſich meſſen durften. Dieſen großen Männern reihet ſich würdig auch Sylveſter an, unbeſtritten der größte Gelehrte ſeines Jahrhunderts und ehrwürdig auf dem päbſtlichen Stuhle, den kurz zuvor ein Johann XII. auf die empörendſte Weiſe geſchändet hatte.

So lenkt denn schon die Bedeutsamkeit des Mannes, dessen Biographie uns hier vorliegt, unsere Aufmersamkeit auf die Schrift des H. Hock, und der schon rühmlich bewährte Geist des gelehrten Verfassers, gibt uns schon zum Voraus die Versicherung, in vorliegender Monographie eine nicht unerfreuliche Erscheinung im Felde der kirchenhistorischen Literatur begrüßen zu dürfen. Und eine Monographie Sylvesters muß uns um so erwünschter erscheinen, da dieser große Pabst und Gelehrte, ungeachtet er in seiner kirchlichen und literarischen Thätigkeit zu allen Zeiten mit Ruhm und Achtung genannt zu werden verdient, noch nie einen eigentlichen Biographen gefunden hat.

Gehen wir jetzt zur Sache selber über. In der Einleitung gibt der Verfasser eine allgemeine Erörterung und Darstellung des Verhältnisses, in welches das Mittelalter überhaupt und die Periode Sylvesters II. (das 10. Jahrhundert) insbesondere zu den Zeiten vor und nach getreten ist; und er faßt dabei vorzugsweise das speculative Moment ins Auge, weil Sylvester seine hohe Stellung seiner überwiegenden wissenschaftlichen Ausbildung zu verdanken hatte. Seine Hauptgedanken sind diese: wie Christus zuerst anerkannt, dann erkannt wird, so mußte der Inhalt des Christenthums zuerst anerkannt werden, ehe er erkannt werden konnte, d. h. es mußte zuerst das Christenthum als historisch Gegebenes in unverkümmerter Wahrheit ausgesprochen seyn, ehe man sich zu einer philosophischen oder speculativen Erkenntniß des Gegebenen erheben konnte. Der Mensch mußte, um mit Anselm von Canterbury zu sprechen, zuerst haben, quod credat, damit er auf dieses hin zum intelligere vorschreiten

konnte. Die erſten ſechs Jahrhunderte der chriſtlichen Kirche nun, meint H. Hock, hatten die Aufgabe, den ganzen Inhalt des Chriſtenthums hiſtoriſch unverkümmert auszuſprechen und zu überliefern, damit die folgende Zeit aus dieſem hiſtoriſch Gegebenen durch philoſophiſche Conſtruction ein Gewußtes mache, es zum vollendeten Organismus runde, und von ihm als Mittelpunct aus — Leben, Volksthum, Sitte, Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt umgeſtaltete. Dieſes Geſchäft und dieſe Aufgabe iſt der mittelalterlichen und der neueren kirchlichen Religionsphiloſophie zugewieſen. Es möge aber Niemanden bedünken, daß namentlich den ſechs Jahrhunderten vom ſechsten bis zwölften hier eine Stellung angewieſen ſey, die ſie der Geſchichte nach nicht hatten. Es iſt richtig, dieſe zweiten ſechs Jahrhunderte ſtehen bezüglich auf die chriſtliche Wiſſenſchaft weit tiefer und niederer, als die erſten ſechs Jahrhunderte; und in ſo fern muß die Behauptung des Verfaſſers auffallen, daß dennoch mit ihnen eine neue, wiſſenſchaftlichere Zeit beginnen ſollte. Aber die Sache verhält ſich ſo: ſeit dem ſiebenten Jahrhundert ſind entſchieden die germaniſchen Völker die Träger des lebenskräftigen Chriſtenthums, und in ihnen erblicken wir ein neues kräftiges Reis, nachdem das alte erſtorben war. Dieſes alte hat ſein Höchſtes erreicht, aber nicht das Höchſte. Bevor aber die germaniſch-chriſtliche Welt ein Höheres erreichen konnte, als die antike, mußten auch die Germanen das Chriſtenthum erſt vollſtändig hiſtoriſch kennen lernen, mußten die unter dem Schutte der alten Welt vergrabenen chriſtlichen Fundamente wieder herausgraben, um auf ihnen weiter bauen zu können; und gerade dieſes Geſchäft des

Herausgrabens hatten die Jahrhunderte sieben bis zwölf, es sind die lernenden Jahrhunderte, auf denen sich dann die mittelalterliche christliche Philosophie, die Scholastik, aufbaute.

Die Scholastik beginnt aber der Verfasser mit dem ersten Commentar über das Sentenzenbuch des Lombarden. Hierüber möchten wir mit H. Hock rechten. Es ist doch die Zeit des Lernens auf solche Weise gar zu lange angesetzt, wenn die Germanen sechs volle Jahrhunderte in die Schule geschickt werden, ehe sie zu selbstständiger Philosophie gelangen. Mir scheint es wahrer, die Periode des Selbstdenkens und darum der Scholastik mit Anselm von Canterbury zu beginnen, und ich hätte gerade von H. Hock nach seiner eigenen philosophischen Richtung erwartet, daß er in Anselm den Vater der germanischen christlichen Philosophie erblickt und mit ihm eine neue Periode begonnen hätte. Was der Verfasser weiter über die Zeit der Scholastik sagt, in Beziehung auf Wissenschaft und Leben, erkennen wir als das gelungene Resultat einer getreuen Geschichtsbetrachtung. Es war dieß eine Zeit der Schematisirung und des Begriffs. Alles ist bis ins Kleinste hinaus gegliedert, wie der gothische Dom, so die scholastische Summa, so die Gestaltung des Lebens von den höchsten und umfassendsten bis in die niederen Kreise. Daher die Zünfte, die körperschaftlichen Ordnungen, die Regel der geistlichen Orden, das Lehensverhältniß, die ganze Gliederung des Reichs und der Kirche, die zweien gothischen, fein gegliederten Thürmen oder Spitzsäulen gleichen, auf deren oberster Spitze hier der Kaiser, dort der Pabst stand. Aber auch

dieſer Ueberreſt des Dualismus ward von der nach Einheit ſtrebenden Dialectik jener Zeit perhorrescirt, und daher das Streben, aus Kirche und Staat Eine große Pyramide zu machen, auf deren Gipfel die Einen und Meiſten den Pabſt, die Andern den Kaiſer geſtellt wiſſen wollten.

Sofort vergleicht der Verfaſſer das Mittelalter mit den erſten chriſtlichen Jahrhunderten (Einltg. N. III.). Das ſociale Leben erſcheint jetzt vom Chriſtenthume durchdrungen und veredelt, daher kein Deſpotismus mehr, daher eine neue, tief innerlich-chriſtliche Kunſt. Aber was das Alterthum an dogmatiſchen Entwickelungen gewonnen hat, daß iſt nicht verloren gegangen, vielmehr bauten die chriſtlichen Philoſophen fort, wo die Kirchenväter das große Werk der chriſtlichen Wiſſenſchaft gelaſſen hatten. Aber es iſt nicht mehr Plato, der bei den jetzigen Pflegern der chriſtlichen Wiſſenſchaft in Anſehen ſteht, wie er ſelbes bei den Kirchenvätern genoſſen hatte, es iſt vielmehr ſein Antagoniſt Ariſtoteles, der ſich jetzt des höchſten Anſehens erfreut und der die Form der neuen chriſtlichen Philoſophie beſtimmt. Hier bietet uns die Geſchichte die auffallende Erſcheinung, daß eine Philoſophie, die zu einer Zeit um des Chriſtenthums willen perhorrescirt war, aus demſelben Grunde zu einer andern Zeit in höchſte Blüthe kam, während eine Philoſophie, die von den größten Lehrern der alten Kirche für eine Freundin des Chriſtenthums angeſehen ward, von den größten Lehrern der mittlern Kirche mit aller Entſchiedenheit als feindlich abgewieſen wurde. Wie dieß ſo kam und kommen mußte, das hat unſeres Bedenkens Herr Hock mit vieler Leichtigkeit und inneren Wahrſcheinlich-

keit aus innern Gründen erklärt. Seine Gedanken sind diese; als man dem Christenthum erst Eingang in die Herzen und in den Verstand, besonders der Gebildeten aus dem Heidenthum geben wollte, da suchte man das schon vorhandene Verwandte und Analoge hervor, weil dieses natürliche Anknüpfungspuncte darbot; daher bedienten sich die alten christlichen Lehrer der platonischen Philosophie und legten einen Werth auf sie, zumal sie nicht bloß manches Verwandte mit dem Christenthum in der platonischen Philosophie entdeckten, sondern sich derselben auch oft glücklich für Gewinnung von gebildeten Heiden bedient hatten. Als aber das Verständniß des Christenthums fertig war, da mußte das Analoge mit aller Schärfe fern gehalten und ausgeschieden werden, damit Christenthum nicht mit Platonismus untermengt werde. Daher die Vermeidung Plato's im Mittelalter. Wollten aber die Lehrer des Mittelalters ein kunstgerechtes System bauen, so mußten sich ihnen die logischen oder dialectischen Schriften des Stagiriten besonders empfehlen, zumal die christlichen Philosophen, wie Aristoteles, eine Grenze der menschlichen Einsicht anerkennen mußten, über welche hinaus das Unergründliche liege.

Sofort zeigt der Verfasser, so groß und ehrwürdig die Scholastik sey, so könne sie doch, unmöglich die Grundlage der eigentlichen Religionsphilosophie seyn, sie sey vielmehr bloß ein Durchgangspunct gewesen, aber ein nothwendiger, in der Geschichte der christlichen Philosophie. Nachdem H. Hock noch Einiges über die Fehler der alten Scholastik und über ihre Verschiedenheit von der neueren christlichen Philosophie

mitgetheilt hat, geht er IV. und V. zu jener vorſcholaſtiſchen Zeit im Mittelalter über, der auch Gerbert angehört. Die wiſſenſchaftlichen Gruppen dieſer Zeit wurden gebildet, a) von den Weiſen Englands und Irlands, z. B. Gildas, Columba, Theodor, Beda dem Ehrwürdigen ꝛc. bis mit Alkuin die Wiſſenſchaft den lange geliebten Boden verläßt. b) Die zweite Gruppe entſtand unter Karl dem Großen; ſie iſt die erſte von rein germaniſchem Charakter, ihr wird beſondere Aufmerkſamkeit vom Verfaſſer gewidmet, und ihre Geſchichte fortgeführt bis zu dem Punkte, wo Gerbert einen bedeutenden Platz in der Gelehrtengruppe einzunehmen beginnt. So zweckmäßig und nothwendig ſolche Erörterung iſt; ſo möchten wir doch die Manier, in der ſie hier geſchieht, nicht billigen. Die Anhäufung und Aufſchichtung von Namen einzelner Gelehrten iſt ja noch keine Darſtellung der Gelehrſamkeit, und die Menge ſolcher vereinzelter Namen, die gar häufig kaum des Nennens in der Literärgeſchichte werth ſind, — gibt keinen Beweis, daß jene Zeit höher geſtanden, als gewöhnlich angenommen wird, weil dadurch überhaupt kein Charakter der Zeit ausgeprägt wird.

Hat aber der Verfaſſer von S. 1 bis 60 die allgemeine Ueberſicht des literariſchen Charakters jener Zeit bis zu dem Punkte fortgeführt, wo Gerbert in die literariſche Welt eintrat; ſo beginnt er jetzt die eigentliche Biographie ſeines Helden, aus der wir das Wichtigſte ausheben, nicht um die Leſung des Buches entbehrlich zu machen, ſondern um durch ſolche Mittheilung die Neigung zur Verkoſtung des Ganzen zu ſteigern, oder auch zu reizen.

Gerbert wurde in der erſten Hälfte des zehnten Jahr-

hunderts in den Gebirgen von Auvergne von armen Eltern geringer Herkunft geboren, ward im Kloster des heiligen Geraldus zu Aumillac erzogen und unterrichtet, sofort von den Mönchen, die sein großes Talent bemerkten, in fremde Klöster verschickt, um sich weiter auszubilden. So bereiste er Frankreich, die Niederlande und Spanien, in welch' letzterem Lande er seit 967 in die Weisheit der Araber eingeweiht, sich jene mathematischen und astronomischen Kenntnisse erwarb, die ihn seinen Zeitgenossen so bewunderswerth gemacht haben. Von da ging er nach Rom, wurde hier dem Kaiser Otto dem Großen bekannt, und erhielt von ihm Beweise der Gunst, die ihn für immer an das Kaiserhaus fesselten und entscheidend für sein Leben wirkten. Von da an lebte er zu Rheims als Vorsteher der dortigen Schule, aber in Verbindung mit dem Kaiserhause der Ottonen und mit der Familie Hugo Capets, damals Herzogs von Paris, nachmals Königs von Frankreich.

Doch erst mit dem Jahre 982 beginnt für ihn eine glänzendere Epoche seines Lebens. Wir treffen ihn wieder in Italien, in Begleitung des Kaisers Otto II., diesem und anderen Fürsten und Großen geistlichen und weltlichen Standes in Angelegenheiten der Wissenschaften vielfachen Rath gebend. Zur Anerkennung ward ihm die Abtei Bobbio in den Apeninnen, die Stiftung des heiligen Columban. Aber die Italiener bereiteten dem Fremdlinge so viel Ungemach, daß Gerbert sein Kloster wieder verließ und nach Rheims zurückkehrte, um sich den Studien ungestört widmen zu können, blieb aber dennoch mit seinen Mönchen von Bobbio in fortwäh-

render brieflicher Verbindung, und besorgte in Rheims wieder die Leitung der Kathedralschule.

Eine neue Bahn eröffnete sich seiner Thätigkeit nach dem Tode Kaisers Otto II. Gerbert, obgleich sein Aufenthaltsort Rheims nicht dem deutschen, sondern dem französischen Reiche angehörte, und Erzbischof Willigis von Mainz waren es eigentlich, die dem jungen Otto III. Krone und Reich retteten, und so dem Kaiserhause für die Großmuth dankten, wornach die Ottonen das Talent ohne Unterschied des Standes und der Geburt unterstützten und hervorzogen.

Bald darauf sah Gerbert, wie der Stamm der Karolinger, den er über Deutschland nicht mehr gesehen hatte, jetzt auch in Frankreich erlosch, und sein alter Freund und Gönner Herzog Hugo Capet von Paris auf den Thron erhoben ward (3. Juli 987). Mitregent wurde Hugo's Sohn, der junge Robert, der seine Erziehung und Bildung unserem Gerbert verdankte. Gerberts Stellung ist jetzt eine eigenthümliche. Zweien Regentenhäusern, dem deutschen und französischen ist er verpflichtet und befreundet, als Abt von Bobbio ist er Unterthan Ottos III., durch manche Gunst, die er empfing, durch manche Hülfe, die er leistete, enge dem Hause der Ottonen verbunden. Aber Rheims, wo Gerbert sich aufhielt, gehörte zu Frankreich, der ältere König, Hugo, war sein Freund, der jüngere Robert sein Zögling. Gerbert verstand es, beiden Häusern mit treuer Ergebung seine Kräfte zu widmen. Da starb ihm sein trautester Freund, Erzbischof Adalbert von Rheims im Jahre 988, unter dessen Episcopat er an allen kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten so entschiedenen und entscheidenden Antheil

genommen hatte, wie ihn nur ein Mann durchführen kann, der mit überwiegender Geisteskraft in seine Zeit eingreift, und nur in einer Zeit durchsetzen kann, wo die Gränzlinien der gegenseitigen Beziehungen, Stellungen und Aemter noch nicht so scharf gezogen sind. Gerbert war kräftiger Bekämpfer des Bösen, nah und ferne, Helfer jedes Unterdrückten in den weitesten Kreisen, und dabei der eigentliche Vicar seines Freundes, des Erzbischofs von Rheims. Aber auch noch nach dem Tode seines Freundes setzte Gerbert seine Sorgfalt für die jetzt verwaiste Diöcese fort, zu deren künftigem Hirten ihn schon Adalbert gewünscht hatte und viele Gutgesinnte mit ihm. Aber aus Politik ward Arnulph, ein unehelicher Sohn des vorletzten Karolingers in Frankreich, Lothar, auf diesen hohen bischöflichen Stuhl erhoben, damit durch solche Wahl die noch übrigen Nebenzweige von Karls des Großen Hause der neuen Dynastie sich annähern möchten. Gerbert blieb beim neuen Erzbischofe nach wie vor die Seele aller Geschäfte. Aber Arnulphs, des neuen Erzbischofs Tücke zeigte sich in Bälde. Die Provinzialbischöfe, Clerus und Volk zu Rheims hatten Arnulphen bei seiner Wahl das vortheilhafteste Zeugniß ausgestellt, ein Muster von Lügenhaftigkeit, da Tugenden an ihm gerühmt werden, von denen Jedermann wissen mußte, daß er sie nicht hätte, denn als einen Aufrührer z. B. hatte er sich schon vorher bezeigt. Nach seiner Wahl schwur Arnulph der neuen Dynastie Frankreichs den heiligsten Eid, aber schon nach sechs Monaten hatte er ihn gebrochen, und durch einen Vertrauten dem Herzoge Karl von Lothringen, seinem Oheim, der eben die Capetinger vom Throne stoßen wollte, die Thore

seiner Bischofsstadt geöffnet. Gerbert ist besonders Gegenstand des Hasses der Empörer, sein Haus wird geplündert, er selbst krank kann kaum halbnackt ihrer Wuth entrinnen. Doch auch jetzt gab er noch nicht Alles verloren, so lange ihm seines Erzbischofs Untreue nicht erwiesen war. Als aber hieran zu zweifeln keine Möglichkeit mehr war, da verließ Gerbert die Stadt Rheims, schrieb seinem Erzbischofe einen würdevollen Absagebrief und begab sich an den königlichen Hof von Frankreich, wo er aufs Freundlichste empfangen ward. Der König und die Bischöfe von Frankreich forderten jetzt vom Pabst Johann XV. Zustimmung zu den Schritten, die sie gegen den aufrührerischen Erzbischof von Rheims im Sinne hatten, und königliche Truppen rückten gen Rheims. Arnulph demüthigte sich und erneuerte seinen Treueschwur, um ihn alsbald wieder zu brechen. Er begab sich nach Laon, wo sich sein Oheim, der aufrührerische Herzog von Lothringen verschanzt hatte. Aber König Hugo belagerte Laon 990, eroberte es und bekam seine beiden Hauptfeinde, den Herzog und den Erzbischof in seine Gewalt. Ueber Arnulphs Loos sollte in einer Synode entschieden werden, denn der Pabst gab auf keine Anfrage Antwort. Arnulph ward 991 vor die Synode von Rheims gestellt, und nachdem er seine Sache kaum zu vertheidigen begonnen hatte, legte er einem Ausschusse der Versammelten seine Beichte ab, worin er sich großer Vergehen beschuldigte, und sich des priesterlichen Amtes für unwürdig erklärte. Des andern Tages erschienen König Hugo und sein Sohn Robert in der Synode, und der letzte Karolinger stand vor den Königen von gestern, auf Leben und Tod angeklagt. In allgemeinen Aus-

drücken wiederholte jetzt Arnulph vor öffentlicher Versammlung sein voriges Sündenbekenntniß, warf sich zu den Füßen des Königs nieder und bat unter Schluchzen um sein Leben. Dieser Moment erschütterte die Gemüther, die richtenden Bischöfe selber wurden Arnulph's Fürsprecher beim Könige, und erlangten das Versprechen Hugo's: daß das Schwert Arnulphen nicht treffen solle, so lange er nicht (ein weiteres) todeswürdiges Verbrechen begehe. Hierauf entsagte Arnulph selber dem bischöflichen Amte, unterschrieb seine Abdankungsurkunde selber, und bat auch die anwesenden Bischöfe, durch ihre Unterschrift das Geschehene zu bekräftigen. Zuletzt band er alle seine frühern Unterthanen vom Eide der Treue los, und ward nach Orleans in Gewahrsam gebracht. Nun schloß sich die Synode und der König Hugo schickte ihre Acten mit einem Briefe an den Pabst Johann XV., die Bischöfe aber wählten Gerbert zum Metropoliten von Rheims. Bald erwachten seine Gegner, aber Gerbert ließ sich nicht irren, kräftig für seine Diöcese zu wirken. Mitten in seiner Wirksamkeit unterbrach ihn die Botschaft, der Pabst habe das zu Rheims Geschehene mißbilligt. Gerberts Lage war schwierig, das Recht war offenbar auf seiner Seite, aber konnte es nicht scheinen, daß er es bloß aus Eigennutz festhalte? Aber Gerbert führt den Kampf würdevoll, nur einmal entfällt ihm eine bittere, ironische Aeußerung des Unwillens, wo er in dem Briefe an Erzbischof Siguin von Sens schreibt: der Priesterstand sey nicht dermaßen einem Einzelnen (dem Pabste) unterthan, daß, wenn dieser sittlich zerfallen sey, nur derjenige, der gleich unsittlich sey, Priester seyn könne. Aber wenn auch

bitter, ſo war es doch wahr, was Gerbert ſchrieb; ſchien es doch, als ob Johann nur im Bewußtſeyn eigener Sünde der Abſetzung eines laſterhaften Biſchofs widerſtrebe. Gewiß iſt, daß Geſchenke nicht ohne Nutzen bei Johann XV. angewendet wurden, aber eben ſo gewiß iſt, daß damals ſchon der Grundſatz geltend gemacht werden wollte, den Pſeudoiſidor dem alten Pabſt Damaſus in den Mund legte, daß ohne Roms Erlaubniß keine Synode gehalten werden dürfe.

Während Gerbert ſo durch den Pabſt, dem ſich ſeine Feinde angeſchloſſen hatten, bedrängt war, erging an ihn ein ſehr ehrenvoller Brief des jungen, erſt fünfzehnjährigen Kaiſers Otto III., worin Letzterer Gerberten zu ſich lud, um ſich ſeines Unterrichtes in den Wiſſenſchaften bedienen zu können. Gerbert begab ſich nach Deutſchland im Spätjahre 994 mit der Hoffnung, am Hofe des Kaiſers für die durch Johann XV. verletzte Kirchenfreiheit nachdrücklich wirken zu können, entſchloſſen, wie er an die Königin von Frankreich ſchreibt, weder gewaltſam gegen die höhere Autorität (des Pabſtes) ſein Bisthum zu behaupten, noch ohne Unterſuchung und Vertheidigung ſein Recht aufzugeben. Darum ſtellte ſich Gerbert zu Mouſon vor dem päbſtlichen Legaten, Abt Leo, der in Gemeinſchaft mit deutſchen Biſchöfen mit Unterſuchung dieſer Sache beauftragt war, (2. Juni 995). Er ſtellte mit Ruhe und Würde dar, wie er an Arnulphs Abſetzung und Unglück nicht den geringſten Antheil gehabt habe, wie die Synode von Rheims, die Arnulph abſetzte, nicht anders habe verfahren können; wie man vom Pabſte Einwilligung zu den Schritten gegen Arnulph verlangt, aber nach achtzehn Monaten keine Antwort bekommen habe, wie deßhalb

die Bischöfe und der König Maßregeln hätten nehmen müssen, wie er das Erzbisthum von Rheims nicht gesucht, vielweniger in dasselbe sich eingedrungen habe, ja eigentlich zur Annahme dieser Stelle gezwungen worden sey. Dennoch verbietet ihm der päbstliche Legat bis zur nächsten Synode alle Abhaltung des Gottesdienstes, und Gerbert, obgleich gegen den unbilligen Spruch protestirend, gehorcht, um Aergerniß zu vermeiden. Aber diese Synode scheint nicht zu Stande gekommen zu seyn, wenigstens war 996 der Stuhl von Rheims noch unbesetzt. In diesem Jahre begann Otto III. seine Fahrt nach Rom. Bevor er die alte Hauptstadt erreichte, starb der unwürdige Johann XV., und Otto setzte seinen jungen Vetter Bruno als Gregor V. auf den Stuhl Petri. Gerbert war Begleiter des Kaisers auf seinem Zuge. Als aber der Kaiser nach Deutschland zurückkehrte, blieb Gerbert in Italien, wahrscheinlich von Otto dem jungen Pabste als Berather überlassen. Gerberts Gesundheit hatte sehr gelitten, und er erwartete das baldige Ende seines Lebens. Aber er war zu noch Größerem und zu noch beschwerlicheren Mühen aufbehalten. Ein Aufstand in Rom vertrieb den deutschen Pabst und seinen väterlichen Freund Gerbert; doch Otto III. zog über die Alpen und stellte mit der Schärfe des Schwertes die Ruhe wieder her. Gerbert wurde jetzt Erzbischof von Ravenna, denn Arnulph war wieder Erzbischof von Rheims geworden, ohne daß Gerbert, der jetzt dem Pabste so nahe stand, dagegen gewirkt hätte. Gregor war als Pabst seinem Freunde Gerbert und den Ansprüchen desselben auf den Stuhl von Rheims entgegen, er war es, der fast gewaltsam die Wiedereinsetzung Arnulphs

und die Entlassung Gerberts durchsetzte, denn auch er hielt fest an jenem pseudoisidorschen Grundsatze. Aber dabei vergaß er nicht Freund zu seyn und hörte nicht auf, Gerberten zu ehren und zu befördern. Als Erzbischof von Ravenna griff Gerbert wieder thätig zum Wohle der Kirche ein, da rief ihn der frühe Tod Gregors V. selber auf den Stuhl Petri als Sylvester II. (9. Februar 999). Kaiser Otto hatte ihn zur Wahl empfohlen. Er war der erste Franzose, der den päbstlichen Stuhl bestieg. Eine seiner ersten Handlungen war ein in mehreren Beziehungen interessantes Schreiben an Erzbischof Arnulph von Rheims. Einmal rächt sich Sylvester an seinem Feinde als Christ, er bestätigt die neue Stuhlbesteigung Arnulphs und nimmt sich seiner, wie eines geliebten Freundes an. Dann aber zeigt dieses Schreiben, wie stark sich schon die Papalmacht entwickelte, und wie sehr man das Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle mit dem Bestätigungsrecht von Seite Roms verwechselte. Endlich sehen wir aus diesem Schreiben ganz deutlich, daß damals im französischen Reiche der Pabst die Investitur mit Ring und Stab ertheilte, während kurze Zeit darauf die deutschen Kaiser aus dem fränkischen Hause dieses Recht sich aneigneten, und so Veranlassung zu dem fünfzigjährigen Investiturstreite gaben.

Außerdem ordnete, ermahnte, strafte, warnte Sylvester, wo immer die Umstände seine apostolische Thätigkeit in Anspruch nahmen. Ein Gedanke war es besonders, den Sylvester bald nach seiner Stuhlbesteigung öffentlich aussprach. Seit dem siebenten Jahrhundert hausten und herrschten die Araber über Palästina. Zu Gunsten Jerusalems

und der heiligen Orte erließ nun Pabst Sylvester einen Aufruf an die gesammte Christenheit, worin er mit glühenden Farben die Verlassenheit und Verwüstung jener Stätte des Lebens und Todes Christi schildert, und die Gläubigen auffordert, Krieger, Fahnenträger und Mitkämpfer des Heilandes zu werden, und jenen Gegenden, wo man es mit Waffen nicht vermöge, beizustehen mit Rath, Hab und Gut. Aber nur eine kleine Expedition der Pisaner war der Erfolg dieses Aufrufs. Sylvester hatte wohl den Gedanken der heiligen Züge in die Welt hineingeworfen, aber seine Zeitgenossen waren noch zu sehr mit sich selber beschäftigt, als daß der von Sylvester hingeworfene Funke schon hätte zünden können. Die Noth der Christen in Palästina mußte zudem noch höher steigen, um das Mitleid des Abendlandes in so begeistertem Grade hervorrufen zu können. Das Regiment der Araber von 637 bis 1086 war ja noch immer ein leidliches zu nennen, aber seit Palästina an die Türken kam, lag harter schwerer Druck auf dem heiligen Lande, aus dem nun ein herber Nothschrei und Hülferuf durch den ganzen Westen ertönte.

Sylvester war es auch, der die vom Abt Odilo von Clugny zuerst in Anregung gebrachte Allerseelenfeier allgemein in der Kirche einführte.

Die zwei ersten Jahre von Sylvesters Pontificate verliefen, ohne dem alten, vielgeprüften Manne viel Bitterkeit zu bringen. Aber noch einmal sollte er die Wandelbarkeit des Glückes erfahren.

In Rom gährte Aufstand gegen den Kaiser, gegen die Fremden überhaupt, gegen den Pabst. Otto und Sylvester

verließen endlich die undankbare Stadt, aber bald darauf ſtarb der junge Kaiſer, und in ihm ſtarb Gerberten ſein Zögling, ſein Freund, ſeine Hoffnung, ſeine Stütze und die Freude ſeines Alters. Gerberts Kraft iſt von nun an gebrochen, den neuen Wirren iſt der altersſchwache Greis nicht mehr gewachſen; er hatte den Letzten der Karolinger, wie den Letzten der Ottonen zu Grabe geleitet, und ſtand jetzt ſelber am Rande des Grabes, das ihn den 12. Mai 1003 im fünften Jahre ſeines Pontificates erfaßte. Seine Wiſſenſchaften hatte er auf viele ſeiner Schüler vererbt, die mit Ruhm und Ehre die höchſten kirchlichen und weltlichen Stellen bekleideten. Aus der Schule, die er in Rom gründete, gingen große Männer wie Gregor VII. hervor.

Dieſer Erzählung von Gerberts Leben und Tod läßt der Verfaſſer ein gedrängtes Bild ſeines Charakters folgen, deſſen Glanzpunkte ſeine Treue und ſein Durſt nach Wiſſenſchaft geweſen ſind. Wie ausgebreitete Kenntniſſe Gerbert in der Theologie, Philoſophie, Mathematik, Aſtronomie u. ſ. f. gehabt habe, zeigt uns H. Hock S. 148 und folg. Bemerkenswerth iſt unter Anderm, daß Gerbert es geweſen iſt, der die arabiſchen Zahlen und mit ihnen das dekadiſche Syſtem zu uns brachte, und ſo der Vater der jetzigen Rechenkunſt geworden iſt. S. 150 macht uns der Verfaſſer mit den berühmteſten Schülern Gerberts bekannt, rechtfertigt ſodann Letztern gegen verſchiedene Vorwürfe, beſonders wegen ſeines Benehmens in der Depoſitionsſache Arnulphs von Rheims und wegen des Gerüchtes, das Gerberten der Magie und teufliſchen Bündniſſes beſchuldigte, denn die dummen Teufel ſeiner Ankläger leite-

ten höchst inconsequent gerade vom Teufel jedes auffallende Wissen ab.

Den Vorwurf, den manche Curialisten auf Gerberten gewälzt haben: er habe gewagt, dem Pabste zu widerstehen, hätten wir noch näher beleuchtet gewünscht, als H. Hock es gethan hat. Allen Maßnehmungen Johanns XV. und Gregors V. gegen Gerbert und für Arnulph lag der pseudoisidorsche Grundsatz unter: daß auch Provinzialconcilien nur mit Einwilligung des Pabstes gehalten werden dürften, ein Grundsatz, der niemals practisch geworden ist. Gerbert nun wußte zwar nicht, daß die Decretalien, auf welche dieses angebliche Papalrecht sich stütze, unächt seyen, aber er war sich seiner guten Sache und des Rechtes der Synode von Rheims 991, durch welche Arnulph abgesetzt worden, bewußt, und sah ganz richtig ein, daß es sich hier nicht um seine Person, sondern um die Rechte der französischen Kirche überhaupt und um Abwehrung unbefugter Eingriffe von Seiten Roms handle. Aber bei all dem war Gerbert zu kirchlich gesinnt, als daß er nicht zuletzt seinen Rechten entsagt hätte, wenn er auch die Ueberzeugung nicht aufgeben konnte, daß ihm Unrecht geschehe. Er unterwarf sich dem Endspruche, und nur das war seine Pflicht.

Von S. 166 an gibt der Verfasser eine Uebersicht der literarischen Leistungen Gerberts. Seine Werke theilen sich in theologische, philosophische, mathematische und rhetorische Schriften, in Gedichte, historische Vertheidigungsschriften und Briefe. Von den wichtigsten dieser Schriften gibt H. Hock Auszüge.

Sehr schätzbar ist das neue chronologische Arrangement

der Briefe Gerberts, das der Verfasser versucht und vertheidigt hat, und dem man gewiß nicht absprechen mag, daß es weit mehr für sich habe, als die Mabillon'sche Anordnung.

Den Schluß der ganzen Schrift macht ein Anhang, in welchem einige denkwürdige Briefe Gerberts, dann seine sämmtlichen Gedichte, wichtige ihn betreffende Urkunden, Chronikenstellen nebst seiner Grabschrift enthalten sind.

Sollen wir über die ganze Schrift, deren Inhalt wir bisher referirt haben, nun ein Urtheil fällen; so muß dieses dahin gehen:

1) Das Unternehmen H. Hock's verdient alle Anerkennung, denn es ist dadurch unbestritten eine Lücke in der Literatur der Kirchen- und Literärgeschichte ausgefüllt worden. Ein Mann, wie Gerbert, verdient in verschiedenem Betrachte unsere Aufmerksamkeit, und daß ihm auch in der Literatur ein Monument gesetzt wird, ist nicht mehr, als der billige Dank für seine eigene Förderung der Wissenschaft. Daß dadurch zugleich seinem Charakter die lange entzogene Gerechtigkeit wieder zu Theil wird, und derselbe in seinem natürlichen, darum wahren Lichte gegen die Beschuldigungen gerechtfertigt erscheint, die Befangenheit und Unwissenheit um die Wette auf ihn häuften, ist nur Abtragung einer alten Schuld und ein Beitrag zum Beweise des Satzes: daß die Geschichte schon das Weltgericht auf Erden sey.

2) Was H. Hock als Einleitung über den Gang der wissenschaftlichen Entwickelung in der christlichen Kirche, über die Perioden der christlichen Wissenschaft und ihre Stel-

lung zu einander, und insbesondere über den Charakter der Zwischenzeit zwischen der patristischen und scholastischen Periode mittheilt, besteht nur in Umrissen, wird aber für jeden Freund der christlichen Literärgeschichte nicht ohne Interesse und Nutzen seyn, denn es enthält in der That einige feine und scharfe Bemerkungen.

3) Dabei können wir nicht verhehlen, daß schon in dieser Einleitung, wie auch im Verlaufe des Werkes ein gewisses Haschen nach einer Kürze und Manier des Ausdrucks sichtbar ist, wodurch der Verständlichkeit und Schönheit nicht unbeträchtlicher Abbruch gethan wird. Es ist oft, als wäre das Gegebene nur der Abdruck eines Excerptes, so aphoristisch und kurz hängen die Sätze da, so skelettartig erscheint das Ganze. Nur manchmal, wo im Verfasser der unvertilgbare bessere Geschmack über die angenommene Manier sein Recht sich vindicirt hat, rundet sich der Styl, um zugleich zu zeigen, wie viel hübscher der Verfasser hätte schreiben können, wenn er der Natürlichkeit mehr eingeräumt und seine Gedanken nicht in ein verschränktes Kleid gepreßt hätte. Wir verlangen gewiß nicht, daß der Monograph den Belletristen und Romanenschreiber spiele, hassen selber das Gedehnte und Breite eines Styls, der den Leser durch Langweiligkeit zur Verzweiflung bringt und in jeder neuen Zeile eine neue Folterschraube ansetzt, aber auch in wissenschaftlichen Werken kann und soll eine Schönheit der Diction und eine Leichtigkeit des Ausdrucks herrschen, Vorzüge, die unsere deutsche Sprache ohne Schwierigkeit bietet und Jedem gibt, der sie nicht gewaltsam von sich weist.

4) Endlich scheint uns, es habe der Verfasser gar zu

hohen Werth auf reine Objectivität gelegt, und ſo gefliſſentlich ſich faſt alles Urtheils bei der Erzählung enthalten. Sind es nicht die Facta allein, die die Geſchichte zur Geſchichte machen; ſo darf der Monograph noch weniger ſich damit begnügen, eine gedrängte Ueberſicht der Lebensverhältniſſe eines Mannes zu geben. Damit aber die Monographie mehr ſeyn kann, als eine biographiſche Skizze, und die hiſtoriſche Darſtellung in pragmatiſche und philoſophiſche ſich ſteigere, muß die ganze Zeit, der ein großer Mann angehört, mehr und allſeitiger in Betracht gezogen und das Verhältniß des Einzelnen zu ſeiner Zeit umfaſſender erwogen werden, als es in vorliegendem Werke geſchah.

Allerdings iſt es unverkennbar, daß der Verfaſſer Gerberten hauptſächlich als Schriftſteller ins Auge faßte, und darum auch den wiſſenſchaftlichen Zuſtand ſeiner Zeit weit vollſtändiger und genügender ſchildert, als ihren ganzen übrigen Charakter. Aber auch dieſer übrige Charakter jener Zeit war der Darſtellung werth und dieſe durfte nicht umgangen werden, wenn Gerbert und ſein Jahrhundert geſchildert werden ſollte. Dadurch hätte aber auch die ganze Monographie mehr Leben erhalten und noch größeres Intereſſe erwecken müſſen.

Aber auch ſo, wie dieſe Schrift vor uns liegt, wird ſie nicht wohl Jemand ohne Nutzen und Intereſſe durchgehen, beſonders wird der Freund der chriſtlichen Literärgeſchichte in ihr bemerkenswerthe Beiträge finden.

Hefele.

Würdigung der Einwürfe gegen die alttestamentlichen Weissagungen an dem Orakel des Jesaia über den Untergang Babels, Cap. 23—24, 23. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Chaldäer. Von Peter Schleyer, Lehramtscandidaten der theologischen Facultät an der hohen Schule zu Freiburg i. B. Mit einem Vorworte von J. S. v. Drey, Doctor der Theologie, ord. öff. Professor an der Universität in Tübingen und Ritter des Ordens der württembergischen Krone. Rottenburg a. N. 1835.

Herr Schleyer, gegenwärtig Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Freiburg i. B., sucht in dieser Schrift ausführlich zu beweisen, daß die Weissagung des Jesaia über Babel Cap. 13—14, 23. trotz der vielfachen dagegen gemachten Einwendungen, dennoch ächt sey. Er betrachtet zugleich, wie der Titel des Buches zeigt, diesen Beweis als eine Art von Kriterium, wornach die Haltbarkeit der Einwürfe gegen alttestamentliche Weissagungen überhaupt gewürdigt werden möge; und gewiß nicht mit Unrecht, weil hier gerade die Aechtheit eines solchen Orakels nachgewiesen wird, das von der neuern Exegese mit aller Entschiedenheit, und mit so nachdrücklichen Gründen, wie sie in derlei Fällen selten vorkommen, dem Jesaia abgesprochen worden ist. Da Ref. im voraus versichern muß, und seine Versicherung durch die achtungswürdigsten öffentlichen Zeugnisse bestätigt ist (H. Prof. D. v. Drey, H. Prof. D. Löhnis ꝛc.),

daß der gelehrte H. Verf. im Ganzen seine Aufgabe durchaus genügend, mit reichen philologischen Kenntnissen, vielem Scharfsinne und großer Gelehrsamkeit gelöst habe; so mag die Wichtigkeit der vorliegenden Schrift für alttestamentliche Exegese und (sofern von den Chaldäern die Rede ist) Geschichtskunde jedem von selbst einleuchten.

Die Einwürfe gegen das genannte Orakel sind theils allgemeiner Art, sofern dadurch die Unstatthaftigkeit und Unmöglichkeit jeder Weissagung im kirchlich-dogmatischen Sinne nachgewiesen werden will; theils besonderer Art, sofern ihnen zufolge dieses Orakel namentlich, wenn es als ächt angenommen würde, mit anderweitig bekannten unläugbaren Thatsachen in offenem Widerspruch stünde. Die Einwürfe ersterer Art zu beseitigen, ist Aufgabe der christlichen Apologetik, jene letzterer Art zu widerlegen, liegt der grammatisch-historischen Schrifterklärung ob. Vorliegendes Buch zerfiel daher von selbst in zwei Haupttheile, einen apologetischen und einen grammatisch- und historisch-exegetischen. Die Aufgabe des ersten Theiles löst H. Schl. S. 1—48 sehr gründlich und erschöpfend, und weist zur Widerlegung des Einwurfes, daß eine eigentliche Weissagung unmöglich sey, die Möglichkeit der Inspiration in logischer, physischer und moralischer Beziehung auf eine überzeugende Weise nach. Diese Nachweisung war nothwendig, aber auch genügend zu solcher Widerlegung. Denn alle Weissagung im kirchlich-dogmatischen Sinne kann nur statt haben in Folge göttlicher Inspiration; wird diese aufgehoben, so ist jene unmöglich, und wird diese auch nur als möglich zugegeben, so kann die Möglichkeit von jener schon nicht mehr geläugnet werden.

Daß übrigens H. Schl. die gewöhnliche dreifach Unterscheidung der Philosophen bei dem Begriffe des Möglichen beibehalten hat, wird man nicht tadelhaft finden. Am weitläufigsten ist mit Recht die physische Möglichkeit einer Inspiration nachgewiesen worden, wobei über das Verhältniß zwischen Inhalt und Form göttlicher Offenbarungen an die Menschen, über die Factoren, welche bei solcher thätig seyen, und über das gegenseitige Verhältniß dieser ihrer Thätigkeit, viel Lehrreiches gesagt, die Hauptsache davon dann in einzelne klare und unverwerfliche Grundsätze zusammengefaßt, und endlich all dieses auf das fragliche Orakel angewendet und an demselben erläutert und veranschaulicht wird. Daß Ref. nicht gerade durchaus jeden Satz in dieser sonst trefflichen Auseinandersetzung unterschreiben möchte, kann ihren hohen Werth im Ganzen nicht schmälern; er erlaubt sich daher ein Paar Bemerkungen gegen Einzelnes. Wenn S. 24 gefragt wird: „Oder wurden die Apostel auch beim Reden inspirirt, und zwar jedesmal, so oft sie auftraten und predigten?“ und nach dem Zusammenhang der Argumentation gegen den Klüpfel'schen Inspirationsbegriff diese Frage verneint werden sollte; so kann doch Ref. sie nur geradezu bejahen. Denn wenn nach Christi Verheißung (Matth. 10, 19. 20.) schon bei jeder Verantwortung der Apostel vor Gericht der Geist ihres Vaters aus ihnen reden sollte, dann gewiß nicht weniger bei der Verkündigung der christlichen Heilswahrheit, woran ja alles gelegen war. Und wenn z. B. der heilige Petrus wirklich vor Annas und Kaiphas und Johannes und Alexander (Apstg. 4, 6—8.) voll des heiligen Geistes gesprochen hat, so wird man das doch wohl

nicht für den einzigen Fall dieser Art oder für eine Ausnahme von der Regel ansehen wollen. Daß aber der Inspirationsbegriff in Bezug auf die neutestamentlichen Schriftsteller zu beschränkt gefaßt werde, wenn darunter bloß göttlicher Beistand zur Abwendung des Irrthums verstanden, und Klüpfel, der dieses nicht anerkennt, getadelt werde, steht nach des Ref. Ansicht über allem Zweifel. Denn um den Rathschluß Gottes in Christus, die Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechtes betreffend, diesem letztern nach seiner vollen Wahrheit und ganzen Vollständigkeit kund zu thun, war doch wohl auch göttlicher Beistand nöthig; eine solche Kundthuung aber war noch keineswegs dadurch erzielt, daß der Irrthum ausgeschlossen blieb, weil bloß einzelnes Wahres, das auf solche Art allerdings gegeben wurde, noch keineswegs die ganze und volle Wahrheit ist. Aber auch abgesehen davon, wo bliebe bei solcher Beschränktheit der Inspiration die Erfüllung jener Verheißungen Christi an seine Jünger, daß der heilige Geist sie an alles, was Er gesagt habe, erinnern, sie alles lehren (Joh. 14, 26.), sie in alle Wahrheit einführen (Joh. 16, 13.), von Ihm Zeugniß geben (Joh. 15, 26.), aus dem Seinigen nehmen und es ihnen verkündigen (Joh. 16, 14.), und auf solche Art von der Sünde der Gerechtigkeit und dem Gerichte die ganze Welt überführen werde (Joh. 16, 8.)? Das ist doch wohl mehr als ein bloßes Bewahren vor Irrthum! — Rücksichtlich dessen, was über historische Irrthümer und Widersprüche in der Bibel gesagt wird, kann zwar Ref. nicht gerade unbedingt der Aeußerung des H. Prof. D. Löhnis (vgl. Universal-Kirchenzeitung 1837. Nro. 25.) beitreten, daß eine

solche Annahme mit der Würde der Bibel und der kirchlich gebotenen Ehrfurch gegen sie durchaus unvereinbar sey, weil er sich wohl auch Gründe denken kann, aus denen Unrichtigkeiten gewisser Art in der Bibel jetzt vorkommen könnten, ohne daß daraus das Geringste gegen die Inspiration der Schrift, oder ihre ehrfurchtgebietende Würde sich folgern ließe. Aber den gelehrten H. Verf. glaubt er doch wenigstens daran erinnern zu dürfen, daß auch nach seinen eigenen Grundsätzen nicht alles, was in der Bibel beim ersten Anblicke einem Widerspruche gleich sieht, auch wirklich ein solcher sey, daß nach vielen Jahren und vielen Anstrengungen die Wissenschaft manches als zusammenstimmend erkennen werde, was sie jetzt nur in das Verhältniß des Widerspruchs setzen zu müssen glaube, und daß H. Schl. gerade selbst in seiner hier besprochenen Schrift, sofern man sich in die Vergangenheit versetzen will, einen glänzenden Beweis für die Wahrheit dieser Aussage geliefert habe. — An die Versicherung, daß manche historische Irrthümer und Widersprüche in der Bibel vorkommen, schloß sich von selbst die Behauptung an, daß die rein historischen Schriften der Bibel nicht unter dem Einflusse der Inspiration abgefaßt zu denken seyen. Hiebei kann aber Ref. die Bemerkung nicht unterdrücken, daß auch die historisch-biblischen Bücher Gottes fortlaufende Offenbarung und seinen immer mehr sich enthüllenden Plan und Rathschluß in Bezug auf die Menschheit darstellen und darstellen sollen. Damit dieses aber wirklich geschehe, verständlich und anschaulich einem jeden, der Sinn und Augen dafür hat, ist doch wohl auch Inspiration nöthig. Denn durch ein bloßes Erzählen einzelner zum Theil

abgerissener Thatsachen, in der Weise, wie die empirische Beobachtung sie aufzufassen pflegt (und eine fortlaufende, vollständige Geschichte haben wir ja im A. T. gewiß nicht), kann diese Aufgabe menschlicher Weise nicht gelöst werden; vielmehr hätte man volles Recht, im Falle bloß menschliche Thätigkeit hier anerkannt werden will, etwas ganz anderes, wo nicht das gerade Gegentheil von dem, was die biblische Geschichte ist und seyn soll, bei ihr zu erwarten oder vielmehr zu behaupten. Wenn nun noch ausdrücklich der heilige Paulus die ganze Schrift für inspirirt erklärt (πᾶσα ἡ γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος κ. τ. ε. II. Tim. 3, 16.) und die Kirche ebenfalls die ganze Bibel, nicht bloß einen Theil oder einzelne Theile derselben, unter dem Einflusse der Inspiration verfaßt seyn läßt, so dürfte es wohl räthlich seyn, damit übereinzustimmen. Von einem wörtlichen und buchstäblichen Dictiren der heiligen Geschichte durch höhere Einwirkung, wobei die Schreibenden selbst nur bloß passive Werkzeuge gewesen wären, wie etwa in andern Fällen ihre Griffel oder Federn, ist deßwegen noch lange nicht die Rede.

Uebrigens darf hier nicht verschwiegen werden, daß man beim Durchlesen des ganzen Buches unwillkührlich die Ueberzeugung gewinnt, es seyen die berührten etwas anstößigen Aeußerungen weniger durchgebildete Ueberzeugung des Verf., als vielmehr nur etwas vorschnelle und schiefe Folgerungen aus richtigen Prämissen, oder ungenau gewählte Ausdrücke, die etwas mehr sagen, als damit gesagt werden wollte.

Der Haupteinwurf, der gegen die Aechtheit des fraglichen Orakels insbesondere gemacht wird, und hier zu wi-

derlegen war, besteht in der Behauptung, die Chaldäer seyen nicht die ursprünglichen Bewohner Babyloniens, sondern ein daselbst eingewandertes oder durch die Assyrier hin verpflantes Volk, und zwar eingewandert oder hinverpflanzt, etwa zur Zeit des Jesaia oder noch später, so daß dieser Prophet sie nicht einmal kennen, geschweige denn ihren Untergang weissagen könne. Diesen Einwurf widerlegt H. Schl. in vier Abschnitten auf eine sehr ausführliche und gründliche Weise, so daß seine Widerlegung viele Aufklärung über die Geschichte der Chaldäer gibt, und manche neuere Vorurtheile rücksichtlich derselben beseitigt. Ref. glaubt von der Gründlichkeit und Allseitigkeit, womit der Verf. diesen wichtigen Theil behandelt, am besten dadurch eine richtige Vorstellung geben zu können, daß er den Gang desselben bei dieser Untersuchung den Hauptmomenten noch verfolgt.

Nach einer kurzen Zusammenstellung der verschiedenen Vermuthungen, die man seit Michaelis über die ursprünglichen Wohnsitze der Chaldäer in Umlauf gesetzt hat, werden die Gründe angegeben und geprüft, welche für die Nichtautochthonie der Chaldäer vorgebracht wurden; nämlich: a) daß sich die chaldäischen Namen wohl aus dem Persischen, nicht aber aus dem Semitischen erklären lassen; b) daß der chaldäische Cult mit dem assyrischen verwandt sey; und c) daß griechische und persische Schriftsteller die Chaldäer mit den Persern in Verwandtschaft setzen. — Die Beweiskraft des ersten Grundes wird dadurch aufgehoben, daß bei den beispielsweise angeführten chaldäischen Namen gezeigt wird, das semitische Element sey in denselben nicht weniger augenfällig, als das persische, oder vielmehr vor-

herrschend, und es könne deßhalb für einen nicht-semitischen Ursprung der Chaldäer aus ihren Namen nicht das Geringste gefolgert werden. Statt eines Urtheils über die oft treffende Argumentationsweise des Verfassers bei diesem Gegenstande, glaubt Ref. eher ein einzelnes Beispiel derselben mittheilen zu sollen. S. 74 heißt es: „Gesenius sagt (Gesch. d. hebr. Spr. u. Schr. S. 63—64), daß für den persischen Charakter dieser Namen sehr evident die Art der Zusammensetzung zeuge, nach welcher der Genitiv den ersten Theil des Compositums ausmacht, wie z. B. in Nebuschasban, Melzar. Wir wollen hier einen analogen Fall beibringen und schließen, daß der deutsche Name Gottlieb einen ausländischen Charakter habe, weil das nomen rectum vor dem regens steht, während in dem Namen Fürchtegott, wie z. B. Gellert hieß, die regelmäßige Formation statt findet. Der letztere wäre also ein deutscher Name, der erstere aber nicht. Die Aehnlichkeit des Falles muß zugegeben werden, aber wer sieht nicht die Unstatthaftigkeit des Schlusses ein! Die Chaldäer hatten gerade dieselbe Freiheit, wie wir und die Perser. So gut sie sagten Nebuschasban, so gut sagten sie auch Abed-Nego, Samgar-Nebu, Nevil-Merodach u. s. w., wo offenbar der Genitiv den zweiten Theil des Compositums ausmacht. In der Erklärung des Namens מֵישַׁךְ durch ميزشاه Mizschach: hospes regius, wie sie Lorsbach gibt, ist auch im Persischen der Genitiv dem Nominativ nachgestellt. Dieses Argument von Gesenius kann somit gar nichts beweisen.“ — Die Verwandtschaft des chaldäischen Cultes mit dem assyrischen wird zugegeben, aber die Beweiskraft derselben für die Nichtautochthonie der Chaldäer

zu Babylon mit Recht geläugnet, weil sich nachweisen lasse, daß die assyrische Sprache eine semitische sey, und somit die Assyrier dem semitischen Volksstamme angehören, und ebendeßwegen die genannte Cultusähnlichkeit nicht den persischen Ursprung der Chaldäer beweisen könne, sondern im Gegentheil denselben zu läugnen nöthige. In dieser nicht unwichtigen und sehr gründlich durchgeführten Nachweisung werden namentlich die von Gesenius für das Gegentheil vorgebrachten Gründe gut und zum Theil sehr treffend entkräftet. — Rücksichtlich des dritten Beweisgrundes wird gezeigt, daß das Zeugniß des Stephanus von Byzanz, auf welches derselbe gebaut werde, durchaus unkritisch und fabelhaft sey, und nicht die geringste Berücksichtigung verdiene, und daß das Vorgeben, die Perser selbst leiten ihren Ahnherrn Fars von Arpharad ab, vorläufig unerwiesen sey, aber auch als richtig angenommen, noch keineswegs die Stammverwandtschaft der Chaldäer und Perser auch nur dürftig beweise. — Endlich wird noch ausführlich gezeigt, daß das persische Element in den chaldäischen Namen und die theilweise Aehnlichkeit des chaldäischen Cultus mit dem persischen, anstatt eine Stammverwandtschaft beider Völker zu beweisen, nur darin seinen Grund habe, daß die Chaldäer, als das erste Handelsvolk in Asien, mit den Persern in vielfachem Verkehr, und namentlich zur Zeit der assyrischen Weltmonarchie ganz unter ihrem Einflusse gestanden seyen. Besonders lehrreich und zweckmäßig fand Ref. in dieser Auseinandersetzung dasjenige, was der H. Verf. über den Cult der Chaldäer und Perser, und namentlich den Feuerdienst der ersteren gesagt hat. Nur rücksichtlich eines Zeugnisses aus Clemens von

Alexandrien (προτρεπτ. c. 5.) erlaubt er sich die Bemerkung, daß er es nicht für „vollständig" beweisend ansehen könne; denn es ist in demselben ausdrücklich nur von Heraklit und seinen Anhängern, von den Persern, Medern und Magiern die Rede, die Chaldäer aber werden nicht genannt. Zwar liegt es nicht gerade fern bei den Worten: *καὶ τοὺς Πέρσας καὶ τοὺς Μήδους καὶ τοὺς Μάγους*, und noch mehr bei den Worten: *Περσῶν δὲ οἱ Μάγοι τὸ πῦρ τετιμήκασι καὶ τῶν τὴν Ἀσίαν κατοικούντων πολλοί* auch noch die Chaldäer hinzuzudenken. Aber etwas willkührlich erscheint dieser Gedanke doch immerhin; und sollte die Stelle wirklich beweisend werden, so müßte ihr noch von anderer Seite her bedeutend nachgeholfen werden. Beiläufig sey auch bemerkt, daß die angeführte Stelle nicht ein Zeugniß aus Berosus ist, wie H. Schl. sagt, sondern des Clemens eigene Worte enthält, womit er einige vorher beigebrachte Stellen aus Diogenes, Nymphodorus und Dinon erläutert, und dann erst ein Zeugniß aus Berosus dafür beibringt, daß die genannten Völker auch Bilder von menschlicher Gestalt göttlich verehrt haben, und daß Artaxerxes diese Sitte eingeführt habe. Genügende Beweiskraft haben dagegen nach des Ref. Ansicht die übrigen Beweisgründe, die für den Feuerdienst bei den Chaldäern vorgebracht werden, namentlich die Stelle aus Ruffins Kirchengeschichte; und Ref. ist weit entfernt, durch obige Bemerkung die Behauptung des Verf. schwächen zu wollen, welche auch abgesehen von dem Zeugniß des Clemens auf sicherem Grunde ruht.

In einem weitern Abschnitt wird die Behauptung, daß nach Jesaia selbst die Chaldäer erst durch die Assyrer nach

Babylon verpflanzt worden seyen, und daher von einer Autochthonie derselben in Babylon gar keine Rede seyn könne, näher untersucht, und ihre Unrichtigkeit nachgewiesen.

Zuerst werden gegen Gesenius und Hitzig die grammatischen und archäologischen Schwierigkeiten namhaft gemacht, welche ihrer Auffassung von der Stelle Jes. 23, 13. entgegenstehen und überhaupt verbieten, den Verf. in einen solchen Sinn zu fassen, daß er eine Versetzung der Chaldäer nach Babylonien aussage. Sodann wird die aus Xenophons Schriften geschöpfte Ansicht, daß die ursprünglichen Wohnsitze der Chaldäer die armenischen und karduchischen Gebirge seyen, mit besonderer Rücksicht auf Gesenius geprüft, und dabei namentlich der historische Werth der Cyropädie und Anabasis besser gewürdigt, als es gewöhnlich von denen geschieht, welche über diesen Gegenstand sprechen. Das Resultat dieser weitläufigen und wichtigen Erörterung ist dann die Behauptung, daß die Aussagen der Cyropädie über die Chaldäer keinen Glauben verdienen, weil die Cyropädie überhaupt keine wahre Geschichte geben wolle, weil schon manche geographische Unrichtigkeiten (dergleichen S. 210 ff. mehrere nachgewiesen werden) gegen ihre historische Glaubwürdigkeit Mißtrauen erregen, und weil endlich sogar Hauptpersonen in derselben fingirt seyen, wie etwa der armenische König, oder Cyaxares II. In Bezug auf letztern beweist H. Schl. noch besonders ausführlich, daß er wirklich eine von Xenophon fingirte Person sey. Als erster Beweisgrund dafür wird geltend gemacht, daß Cyaxares II., wenn er nicht fingirt wäre, mit Darius Medus dieselbe Person seyn müßte, daß dieses aber schon aus chronologischen Gründen

nicht angenommen werden könne, weil Cyaxares II. bei der Zerstörung des chaldäisch-babylonischen Reiches 85, Darius Medus aber, der nach dieser Zerstörung die Herrschaft bekam, nur 62 Jahre alt gewesen sey, und somit zwischen beiden sich eine Differenz von 23 Jahren ergeben würde. Da jedoch diese Differenz nur in der Annahme ihren Grund hat, daß Cyaxares II. etwa 8 Jahre älter sey, als seine Schwester Mandane, wobei ein anderer wohl auch annehmen könnte, daß derselbe 8 oder 10 Jahre jünger sey, ohne daß man ihn gründlich widerlegen könnte; so möchte Ref. auf diesen Grund nicht gerade ein großes Gewicht legen. Für beweisend hält er dagegen die übrigen Gründe, z. B. daß Herodot und Ktesias nichts von einem Cyaxares II. wissen; daß die regelmäßige Nachfolge des Sohnes auf den Thron des Vaters bei Dan. 9. 1. nicht durch הַמְלַךְ beschrieben seyn könnte; daß Cyaxares II. ein Sohn des אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ (l. c.), dieser also mit Astyages dieselbe Person seyn müßte, was mehr als bloß unwahrscheinlich sey; daß derselbe Cyaxares II. nach Xenophon unabhängiger Herrscher gewesen sey, Darius Medus dagegen bloß als Vicekönig von Babylon unter persischer Oberhoheit erscheine. Zu weiterer Bestätigung der Gründe, die für Letzteres beigebracht werden, glaubt Ref. noch auf die Worte hinweisen zu sollen, womit nach Theodotion das Buch der Susanna schließt; sie heißen: *καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ, καὶ παρέλαβε Κῦρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλειαν αὐτοῦ.* Ob dieses einer der Zusätze sey, womit neuerer Annahme zufolge Theodotion nach eigenem Gutdünken die Erzählung ausgestattet haben soll, um ihr

allen Anstrich einer Fabel zu benehmen (vgl. Eichhorns allg. Biblioth. Thl. II. S. 17), oder ob Theodotion diese Stelle in älteren Exemplaren vorgefunden und hier wiedergegeben habe, kann uns für unsern Zweck beinahe gleichgültig seyn. Denn daß er den Uebergang der Herrschaft des Astyages von diesem auf Cyrus nicht erdichten konnte, wenn er selbst diesen Zusatz machte und Glauben finden wollte, ist außerordentlich klar. Daß aber auch ein etwa früherer Verfasser jenes Stückes aus denselben Gründen dieses nicht konnte, ist ebenso einleuchtend, zumal wenn man dem Verfasser die Absicht unterschiebt, daß er der Fabel das Ansehen der Geschichte habe retten wollen. Bei der Annahme aber, daß er die ganze Erzählung für eine wahre Geschichte gehalten und sie nur habe vervollständigen wollen, ist ohnehin der Gedanke an Erdichtung unzulässig. So muß denn jedenfalls in diesem Zusatze die damals gangbare historische Ansicht über die fragliche Thatsache ausgesprochen seyn. — Die Weitläufigkeit übrigens, womit dieser Gegenstand behandelt wird, ist durch die Wichtigkeit sowohl der Sache an sich, als des Zweckes, wozu sie besprochen wird, nämlich um die Unbrauchbarkeit der Cyropädie als Quelle für die chaldäische Geschichte, und sofort die Falschheit der aus ihr geschöpften Ansicht, daß die Chaldäer ursprünglich Bewohner Armeniens seyen, ins Licht zu setzen, vollkommen entschuldigt und gerechtfertigt.

Nach dieser Auseinandersetzung konnte es nicht mehr schwer seyn, die Gründe Bertholdt's, Hengstenberg's und Hävernik's für die Identität des Darius Medus und Cyaxares II. zu entkräften, und die Hypothese, wornach Darius

Medus mit Darius Hystaspis einerlei Person seyn soll, als unhaltbar nachzuweisen. Die Argumentation gegen die letztgenannte Hypothese hätte vielleicht noch bindender werden können, wenn die vorausgegangene Beweisführung für ein bloßes Vicekönigthum des Darius Medus noch ausdrücklich gegen dieselbe geltend gemacht worden wäre, weil ohne Zweifel weder H. Rösch, noch sonst Jemand, den Darius Hystaspis für einen Vicekönig wird halten wollen. — Nachdem H. Schl. hierauf noch einige andere nicht unbedeutende historische Momente hervorgehoben, welche eine Verpflanzung der Chaldäer nach Babylon nicht annehmen lassen, schließt er diesen Abschnitt damit, daß er eine neue Uebersetzung und Erklärung des wichtigen für die Verpflanzung der Chaldäer als Hauptbeweis angeführten Verses (Jes. 23, 13.) mittheilt, wornach eine solche Verpflanzung in demselben nicht ausgesprochen ist. Die Uebersetzung lautet: „Siehe! die Nation der Chaldäer, dieses Volk (nicht Assur ist es gewesen) hat sie [nämlich die Stadt Tyrus] den Wüstenbewohnern angewiesen. Es errichtete seine Warten, störte auf ihre Paläste, machte sie zu einem Trümmerhaufen.“ Nach des Ref. Dafürhalten ist diese Auffassung des Verses wirklich den Worten angemessener, und hat von Seite der Grammatik weniger Einwendungen zu befürchten, als irgend eine andere ihm bekannt gewordene. Winke und Annäherungen zu derselben finden sich schon bei frühern Exegeten, nur sind diese, jeder für sich, auf halbem Wege stehen geblieben. Das הָיְתָה verbanden schon (die trennenden Accente mit Recht vernachläßigend) mit אַשּׁוּר Perizonius, Döderlein, Augusti und de Wette. Das suff. in יְסָדָהּ bezieht gleichfalls schon

Döderlein auf Tyrus und nimmt die Phrase: „den Wüstebewohnern anweisen" als synonym mit שָׂמָהּ לְמִדְבָּר, wiewohl er dann, grammatisch wenigstens sehr gewagt, den Satz so faßt: dieses Volk ist nicht wie Assur, d. h. es ist noch wilder und gewaltiger. Augusti und de Wette fassen לֹא fragend und übersetzen, freilich an den Worten etwas Gewalt übend: „hat dieses Volk nicht Assyrien zum Wohnsitz wilder Thiere gemacht," aber immerhin noch richtiger als die Vulg. (ecce terra Chaldaeorum, talis populus non fuit, Assur fundavit eam), welcher im Ganzen Gesenius und Hitzig wieder beigetreten sind. In der Augusti-de Wette'schen Uebersetzung ist der Gedanke, daß die Chaldäer, und nicht die Assyrier, Tyrus zerstören werden, schon enthalten, und der andere nahe gelegt, daß erstere, im Gegensatz und mit förmlicher Ausschließung der letzteren, als Eroberer von Tyrus genannt werden wollen. Aus diesen Winken nun das Richtige im Ganzen gewonnen, oder es ohne Benützung derselben ausgemittelt zu haben, ist Verdienst des gelehrten H. Verf., und das Verdienst ist um so größer, als von angesehenen neuern Exegeten jene Winke geradezu verschmäht, und eine falsche Auffassung der Stelle vorgezogen, und mit derselben noch überdieß großer Mißbrauch getrieben wurde, wie der bereits besprochene Abschnitt vorliegender Schrift beweist. Nur die Eine, vielleicht unbedeutende, Bedenklichkeit hat Ref. gegen die gegebene Auffassung, daß הִיא versteckter Weise in der Bedeutung von עָשָׂה oder זֹאת עָשָׂה genommmen ist; er seiner Seits würde lieber, ohne übrigens die Erklärung des H. Schl. anfechten zu wollen, הָיָה geradezu in der Bedeutung exi-

stiren, und wie sämmtliche übrige Verba im Fut. fassen h. s.: „Assur wird nicht seyn, wird nicht mehr existiren," zur Zeit nämlich, wo die Chaldäer diese Weissagung erfüllen. Das assyrische Reich war ja längst schon vernichtet (durch Nabopolassar 623 v. Chr.) als Nebukadnezar Tyrus zerstörte (573 v. Chr.). — H. Schl. sagt nicht zu viel, wenn er diesen Abschnitt mit folgenden Worten beschließt: „Hiemit hätten wir abermals, streng genommen, unsere Aufgabe schon gelöst, denn insofern wir dargethan haben, wie die Gründe, welche man für den fremden Ursprung der Chaldäer in Babylon vorbrachte, unhaltbar sind, und recht gut neben der Autochthonie derselben in diesem Lande ihre Erledigung finden; insofern wir zeigten, wie es ganz unerweislich sey, daß die Chaldäer vor dem Sturze des babylonischen Reiches Wohnsitze in Armenien inne gehabt hätten, und insofern wir nachwiesen, daß die fragliche Verpflanzung durch die Assyrer auf einem Irrthum beruhe: folgt von selbst, daß die Chaldäer von den ältesten Zeiten in dem Lande wohnten, in welchem wir sie später eine so große Rolle spielen sehen; ebenso gut als die Perser Persien bewohnten, bevor sie Medien und Babylonien ihrer Herrschaft unterwarfen. Wir unterstützen inzwischen diese unsere Behauptung nun auch noch mit positiven Gründen."

Diese positiven Gründe für die Autochthonie der Chaldäer, die in einem fernern Abschnitt auseinandergesetzt werden, sind hergenommen 1) von der chaldäischen Sprache, 2) von den mathematischen und astronomischen Kenntnissen der chaldäischen Priester, und 3) von der (biblischen und Profan-) Geschichte.

Die Sprache der Chaldäer betreffend, wird ganz richtig so argumentirt: In Babylon ist nie anders als chaldäisch gesprochen worden; chaldäisch aber sprachen eben die Chaldäer; sie also sind von jeher in Babylonien gewesen, und sind somit Ureinwohner dieses Landes. Was in diesen Sätzen eines Beweises bedarf, wird hinlänglich bewiesen; und dann noch besonders gezeigt, daß bei der Annahme, die Chaldäer seyen in Babylon eingewandert, auch angenommen werden müßte, sie hätten ihre frühere Sprache gänzlich vergessen und eine neue gelernt, daß aber diese Annahme schon darum unzuläßig sey, weil sie aller historischen Analogie widerspreche, und noch unzuläßiger, wenn man die Einwanderung der Chaldäer in Babylon, so spät ansetze, wie Hitzig und Friedrich, weil dann jener Sprachenwechsel in wenigen Jahren hätte vor sich gehen müssen, und vollends unbegreiflich, wenn man die Chaldäer Babylonien erobern lasse, weil nach dem Zeugnisse der Geschichte wohl die Sieger ihre Sprache den Besiegten aufzudringen suchen, nicht aber umgekehrt sich selbst zur Sprache der Besiegten bequemen.

Ebenso überzeugend, wie aus der Sprache, wird die Autochthonie der Chaldäer in Babylon dargethan aus dem Alter und den astronomischen Kenntnissen ihrer Priesterkaste. Diese Kenntnisse und deren Resultate waren wirklich von der Art, daß sie bei einem wilden ungebildeten Nomadenvolke, wie die Chaldäer vor ihrer Einwanderung nach Babylon sollen gewesen seyn, unmöglich stattfinden konnten. Schon Orpheus kennt und bewundert dieselben, wiewohl er aus leicht begreiflichen Gründen die Chaldäer und Hebräer, die chaldäische Astronomie und hebräische wahre Gotteser-

kenntniß, mit einander vermischt und verwechselt, wenn er sagt:

— — — *οὐδέ τις αὐτὸν* (sc. *Θεὸν*)
Εισοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.
(Clem. Alex. protrept. 7.)

Εἰ μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης,
Καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει,
Κυκλοτερὴς, ἐν ἴσῳ τε κατὰ σφέτερον κνώδακα.
(Clem. Alex. strom. V. 14.)

Und Tatian nennt die Babylonier (= Chaldäer) geradezu die Erfinder der Astronomie: *ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι* (sc. *ἐξεῦρον*). Die Gründe, welche H. Schl. dafür beibringt, daß der Belustempel ursprünglich zu astronomischen Beobachtungen bestimmt, und der babylonische Thurm (Gen. 11.) die Grundlage desselben gewesen sey, daß er also in ein ungeheur hohes Alter hinauf reiche, und als der älteste Tempel der Welt angesehen werden müsse, sind schon als Beweise von viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sehr wichtig, erhalten aber noch dadurch für die zu beweisende Sache ein besonderes Gewicht, daß sie als Resultat einer historisch wissenschaftlichen Untersuchung ungefähr dasjenige geben, was man in deren Ermanglung zur Erklärung unläugbarer Thatsachen als Hypothese anzunehmen sich gedrungen fühlte. Nur in einem Puncte, der jedoch bei dieser Untersuchung bloß Nebensache ist, und auf das Resultat derselben keinen merklichen Einfluß, vielleicht aber sonst einige Wichtigkeit hat, kann Ref. dem H. Verf. nicht beistimmen, und erlaubt sich einige Bemerkungen. Unter den mancherlei Ansichten über

die Veranlassung des Thurmbaues zu Babel wird nämlich die von Josephus angegebene als die wahrscheinlichste bezeichnet, wornach Nimrod, um die Menschen von der Furcht Gottes abzuziehen, und zum festen Glauben an seine eigene Macht zu bewegen, vorgegeben habe, er wolle sich an Gott wegen der Sündfluth rächen, und einen Thurm bauen, so hoch, daß das Wasser nie mehr bis zu seinem Gipfel reichen könne ꝛc. Ref. hat manche, wie er glaubt nicht unbedeutende, Bedenklichkeiten gegen diese Annahme. Daß Josephus hier nur die alte, auch bei den Arabern und Persern gangbare, Tradition mittheilt, wornach Nimrod Erbauer Babels seyn soll, ist nicht zu bestreiten. Die Fundamente dieser Tradition, und damit ihr innerer Gehalt, lassen sich aber hier fast bis zur Evidenz nachweisen. Dieselbe ruht sichtbar einerseits auf der Angabe, die I. Mos. 10, 8—10. vorkommt, wobei man wenigstens ohne Noth, wenn nicht ohne Grund, die Worte: וַתְּהִי רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ בָּבֶל von der Erbauung Babels verstund, und deßhalb bei נִבְנֶה־לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל (Gen. 11, 4.) nothwendig an Nimrod, als den Haupturheber, denken mußte, andererseits auf der Etymologie des Wortes Nimrod; מרד bedeutet in allen semitischen Hauptdialecten: rebellisch, abtrünnig werden, abfallen; hier ist Abfall κατ' ἐξοχήν, nämlich von Gott, gemeint, und Josephus gebraucht zur Bezeichnung der schlimmen Absicht Nimrod's gerade dasselbe Wort, womit die ὁ das hebr. מרד zu übersetzen pflegen (ἀποστήσειν τοὺς ἀνθρώπους παρὰ τοῦ θεοῦ). Nimrod ist daher (wie man die Anfangssylbe auch erklären möge) der gegen Gott Rebellische, von ihm Abfallende. Jetzt lag es

sehr nahe, statt des in der Genesis angegebenen Grundes, für den babyl. Thurmbau, oder vielleicht anfänglich neben demselben, einen andern, mit dem Abfall von Gott enger zusammenhängenden, anzunehmen. Und damit war die Tradition fertig: „Nimrod hat Babel erbaut und den Thurm aufführen wollen, aus Widersetzlichkeit gegen Gott, und um seine Zeitgenossen und Untergebene zu gleicher Widersetzlichkeit zu bewegen;" eine Tradition, die sich später noch dahin erweiterte (vgl. Pseudojonathan zu Gen. 11, 28.), daß Nimrod selbst den Abraham in einen brennenden Feuerofen habe werfen lassen, weil er sein Götzenbild nicht anbeten wollte, wogegen man übrigens aus chronologischen Rücksichten nicht streiten sollte, weil ja sogar Sem noch 110 Jahre gleichzeitig mit Abraham lebte. Wenn demnach die Ansicht des Josephus schon an sich auf unsicherm Fuße steht, so glaubt sich Ref. noch aus folgenden Gründen berechtigt sie als unhaltbar abzuweisen, und die biblische Erzählung als richtig an ihre Stelle zu setzen: a) Es wird durch die Textesworte I. Mos. 10, 10. näher gelegt, Babel schon erbaut zu denken, wo Nimrods Herrschaft daselbst beginnt, als es erst durch ihn erbauen zu lassen (vgl. Rosenm. Schol. in Gen. 10, 10.). b) Nach I. Mos. 11, 3. fassen die Bewohner des Landes selbst den Entschluß zu solcher Erbauung, und nirgends ist der leiseste Wink gegeben, daß sie durch einen an ihrer Spitze stehenden Machthaber dazu wären aufgefordert oder angetrieben worden, von Nimrod findet sich ohnehin in diesem ganzen Abschnitt keine Spur und keine Sylbe. c) Nach Josephus hätte Nimrod die Hauptschuld des Unternehmens, die Hauptstrafe aber träfe diejenigen, welche ihm

gehorchten, weil sie wohl kaum anders konnten. d) Seit der Sündfluth ist noch keine gar lange Zeit verstrichen; Nimrod ist ein Enkel Chams, der bei der Sündfluth schon gegen hundert Jahre alt war; jene wichtige Verheißung, daß Gott die Welt nicht mehr mit einer Sündfluth strafen werde, konnte daher noch nicht aus dem allgemeinen Andenken verschwunden seyn, aber eben darum auch jener angebliche Grund des Thurmbaues, als ein völlig müßiger oder boshafter, zu keiner allgemeinen Thätigkeit bewegen; zu dem ist nicht recht einzusehen, wie jene Nation eine gottvergessene genannt werden könne, die doch Gottes schreckliche unentfliehbare Strafgerichte in so frischem Andenken bewahrte; oder wie sich an die Erinnerung, das Wasser sey 15 Ellen hoch über alle Berge gestiegen, nicht von selbst der Gedanke anschließen mußte, Gott könne es im Nothfall auch noch zwei und dreimal höher steigen lassen. e) Die Sache ist in der Genesis so dargestellt, daß als Strafe für das hochmüthige Unternehmen gerade das eintritt, was verhindert werden wollte; dieser treffende Gegensatz von hochmüthiger Absicht und vereiteltem Erfolge geht nach der Annahme des Josephus ganz verloren. Wie aber außerdem diese Annahme für die „bei weitem natürlichste und haltbarste" gehalten (S. 253), und daneben die historischen Nachrichten der Bibel, im Gegensatz zu allen anderweitigen, für die „zuverläßigsten" erklärt (S. 262) und daneben noch behauptet werden könne, „es sey nicht abzusehen, warum Nimrod nicht ebenfalls wie die übrigen Namen der genealogisch-ethnographischen Völkertafel in der Genesis als Collectivname zu fassen sey" (S. 276), vermag Ref. nicht recht

einzusehen; ebenso wenig ist ihm klar, wie nach jener Ansicht Nimrod der Erbauer von Babel seyn, und doch bei seinem Siege über die Hirten-Emire Sinears schon 4 Städte (darunter namentlich Babel Gen. 10, 10.) antreffen könne; zu einer bloßen Erweiterung und Verschönerung seine Zuflucht zu nehmen, kann hier gewiß nicht befriedigen. Warum aber gerade auch Josephus die genannte Tradition dem biblischen Berichte vorgezogen habe, kann hier unentschieden bleiben, weil durch diese Bevorzugung eine falsche Tradition nicht zur wahren wird. Vielleicht hat auch den sonst so gelehrten Priester und gründlichen Geschichtsforscher hier eine ähnliche jüdische Betrachtungsweise falsch geleitet, wie diejenige, welche später den Ausspruch that: הזהרו בכבוד חביריכם ומנעו בניכם מן־החגיון והושיבום בין־ברכי תח, oder den noch stärkern: בני הזהר דברי סופרים יותר מדברי תורה. Am ausführlichsten wird die Autochthonie der Chaldäer in Babylon aus der biblischen sowohl als Profangeschichte dargethan. Zunächst wird aus der Bibel selbst mit umsichtiger Benützung der Profanliteratur nachgewiesen, daß das Reich Nimrod's im Lande Sinear das Reich der Chaldäer gewesen, und Sinear nichts anderes sey, als Mesopotamien, so wie hinwiederum Mesopotamien als das Stammland der Chaldäer bezeichnet werde; daß Babylonier und Chaldäer nach der Bibel ein und dasselbe Volk seyen, und zwar dasjenige Volk, welches sich nach der Sündfluth zuerst gebildet habe, somit als das älteste Volk der Welt erscheine, und schon zu Abrahams Zeit unter Amraphel König von Sinear (Gen. 14.) sehr groß und mächtig

gewesen sey; daß endlich insbesondere zu Jesaias Zeit Babylonien von Chaldäern bewohnt gewesen sey. Sowohl diese Beweisführung als die Widerlegung der entgegenstehenden Gründe und Ansichten ist sehr überzeugend durchgeführt, besonders gut fand Ref. den Beweis, daß Amraphel nicht, wie es beim ersten Anblick der biblischen Erzählung scheinen möchte und Vielen geschienen hat, ein kleiner, sondern vielmehr ein mächtiger König gewesen sey, und daher jene Geschichte (Gen. 14.) nicht im geringsten dagegen, sondern vielmehr dafür spreche, daß unter Sinear wirklich das weit ausgedehnte Babylonien zu denken sey. — Mit ungewöhnlichem Fleiße werden hierauf die Aussagen verschiedener Profanschriftsteller über die Chaldäer, z. B. des Josephus, Eusebius, Syncellus, Berosus, Abydenus ꝛc. zusammengestellt, und aus denselben die mit den biblischen Zeugnissen geradezu übereinstimmenden Beweise abgeleitet oder bloß dargeboten, daß die Chaldäer mit den Babyloniern identisch, das älteste Volk der Welt, und auch zu Jesaia's Zeit in Babylon vorhanden gewesen seyen.

Im letzten Abschnitt endlich berührt und widerlegt H. Schl. noch einige minder wichtige Einwendungen gegen das fragliche Orakel, welche Hitzig in seiner Einleitung zu demselben vorbringt. Diese Einwendungen haben theils in dem eigenthümlichen Inspirationsbegriffe der Rationalisten ihren Grund; theils sind sie hergenommen von den im Orakel enthaltenen eigenthümlichen Ideen und Vorstellungen, welche, so wie auch die Sprache und manche einzelne Ausdrücke, von der Weise des Jesaia völlig verschieden seyn sollen; theils endlich bestehen sie in Hervorhebung unwichtiger Ein-

zelnheiten, z. B. der Erwähnung des Götterberges im Norden, der Erwähnung der Araber ꝛc. H. Schl. bespricht die berührten Einwürfe in derselben Ordnung, wie sie Hitzig vorbringt, und widerlegt sie entweder förmlich und gründlich, oder paralysirt sie durch entgegenstehende Momente wenigstens so, daß ihnen keine Beweiskraft mehr zuerkannt werden kann. Was die Anordnung im Ganzen betrifft, so würde Ref. die Einwürfe ersterer Art lieber im ersten Haupttheile des Buches besprochen haben, wo ja ohnehin der kirchlich-dogmatische Inspirationsbegriff gegen den rationalistischen in Schutz genommen und gerechtfertigt wurde. Auf welche Weise übrigens H. Schl. jene Einwürfe zu entkräften pflege, mag ein kleines Beispiel beweisen. Seite 368 heißt es: „Ferner sagt Hitzig: „...Auch fällt es auf, wenn hier Cap. 13, 20. die Araber erwähnt sind, da sie sonst nur bei ganz späten Schriftstellern vorkommen.““ Auf diesen Einwurf mag Gesenius antworten, welcher zu der betreffenden Stelle sagt, daß Araber für Nomade, Beduine überhaupt stehe, wiewohl Babylon auch noch nahe genug an Arabien gelegen habe, daß eigentliche Araber dorthin mit ihren Heerden hätten ziehen können. Natürlich! Denn Arabien und Babylon gränzten ja unmittelbar an einander. Wenn der Einwurf Gewicht haben soll, so muß Hitzig zuerst beweisen, daß es zu den Zeiten des Jesaia noch keine Araber gegeben habe.“ (Vgl. dagegen II. Chron. 21, 16.)

Daß nun durch diese Schrift die alttestamentliche Literatur eine schätzenswerthe Bereicherung erhalten habe, dürfte wohl schon aus dem Gesagten, wird aber ganz gewiß aus dem Lesen des Buches selbst jedem Sachverständigen ein-

leuchten. Noch abgesehen von dem Hauptresultate der ganzen Untersuchung dieses Buches, erhält dasselbe schon einen nicht geringen Werth durch die vielen exegetisch wichtigen Wort- und Namenserklärungen, die in demselben vorkommen; durch die Aufhellung mancher vielbesprochener und vielfach verstandener Schrifttexte; durch die theilweise Aufklärung orientalischer Religionsgebräuche, und deren gegenseitiges Verhältniß bei den einzelnen zur Sprache kommenden Völkern; durch die bessere Beleuchtung mancher schief oder mißverstandener historischer Erscheinungen (z. B. der Magier, und Chaldäer als chaldäische Priesterkaste); durch die neuen und überraschenden Aufschlüsse über einzelne wichtige Personen, die den Historikern von jeher viele Schwierigkeiten gemacht, und sie zu mancherlei divergirenden und contrastirenden, immerhin aber mit großen Bedenklichkeiten verbundenen, Ansichten hingetrieben haben (der armenische König, Cyarares II. in Xenoph. Cyrop.). Das Hauptresultat aber der Untersuchung, daß nämlich die Chaldäer die Ureinwohner von Babylonien seyen, ist gewiß wichtig genug, daß zur Gewinnung desselben eine Schrift, wie die vorliegende, abgefaßt, und zur Einsicht in dasselbe eine solche Schrift gelesen werde. H. Schl. selbst deutet diese Wichtigkeit genugsam an, und Ref. braucht wohl nicht erst auf die Mißdeutungen einzelner Stellen und ganzer Abschnitte der heiligen Schrift hinzuweisen, welche als auf einem Hauptgrunde, auf der Voraussetzung ruhen, daß die Chaldäer in Babylonien Fremdlinge, und erst zu Jesaias Zeit oder noch später in dieses Land gekommen seyen.

Zwar konnte die Gewinnung dieses Resultates nur mit

großen Schwierigkeiten verbunden seyn. H. Schl. selbst fühlt es wohl, und sagt es mitunter auch, daß er in Bezug auf das ursprüngliche Vaterland der Chaldäer zwar zur alten Ansicht zurückkehre, aber, um diese zu rechtfertigen, sich eine neue Bahn brechen müsse. Wenn das Bahnbrechen in allen Stücken schwierig ist, dann gewiß hier zwei- und dreimal, weil es sich nicht um die Nachweisung einer Sache handelte, rücksichtlich welcher man noch ganz im Unklaren war, oder sich wenigstens noch keine bestimmte Ansicht gebildet hatte, sondern um eine Sache, über welche die allgemeine Stimme der Gelehrten, so zu sagen, schon peremtorisch entschieden hatte. H. Schl., der das Gegentheil dieser Entscheidung nachzuweisen hatte, mußte nicht nur die Gründe, kennen, auf welche dieselbe gebaut war, und mußte nicht nur durch diese Gründe, welche selbst Sachkundige und Scharfsinnige bestechen konnten, sich nicht blenden lassen, sondern er mußte dieselben nach allen Beziehungen untersuchen, ihre Schwächen aufdecken und ihre Unhaltbarkeit nachweisen, er mußte ebendeßhalb mehr oder weniger unabhängig von ihnen und selbstständig die biblischen und nichtbiblischen historischen Documente rücksichtlich der Chaldäer mühsam aufsuchen und zusammentragen, untersuchen und prüfen, und das Ergebniß derselben sine ira et studio festhalten. Die ruhige Haltung und beharrliche Geduld, die er bei diesem Geschäfte an den Tag gelegt, ist schon anderwärts gerühmt worden.

Wenn daher auch nicht immerfort Alles in derjenigen Ordnung vorgetragen ist, wie es der Leser etwa wünschen möchte und an manchen Beweisen sich vielleicht noch einzel-

nes verbessern ließe; so bleibt dennoch das Verdienst des H. Verf. um die alttestamentliche Geschichte und Exegese ungeschmälert. Denn, was die Hauptsache ist, die Bahn durch die große Menge gegenüberstehender Ansichten rücksichtlich der Chaldäer hat er einmal gebrochen, und das Richtigere in Bezug auf die ursprünglichen Wohnsitze derselben geltend gemacht. Die Art und Weise, wie er dieses gethan hat, kann zugleich in vielen Beziehungen als Beispiel und Fingerzeig dienen, wie man überhaupt Einwürfe gegen alttestamentliche Weissagungen anzusehen und zu behandeln habe. Denn wenn auch im Einzelnen die Beweisgründe für und gegen die Sache sich immer anders modificiren, und zum Theil wesentlich andere werden, so bleibt doch das Verfahren im Ganzen ein Aehnliches, so wie auch der Gegenstand, um den es sich drebt, im Wesentlichen derselbe bleibt. Musterhaft glaubt aber Ref. das Verfahren des H. Schl. in mancher Hinsicht nennen zu dürfen. Er hat überall selbstständig geforscht, untersucht und geprüft, und weder schiefen Nebenrücksichten gedient, noch den Tadel derjenigen gescheut, die eine geltende Stimme haben, noch der allgemein beliebten Ansicht deßwegen beigepflichtet, weil schon Viele sie mit (vorgeblich) guten Gründen vertheidigt haben. Unumwunden der eigenen Ueberzeugung folgend, ist er eben damit den Winken und Weisungen der Offenbarung und Kirche gefolgt, weil er sich von ihrer Wahrheit aufrichtig überzeugt hat, und noch mehr zu überzeugen sucht. Erfreulich ist es nun ohne Zweifel, wenn auf solche Weise auch im Gebiete der alttestamentlichen Exegese neben der einseitig rationalistischen Richtung, welche in der Regel die heilige Geschichte nur

mit dem Maaßstabe der subjectiven Wahrscheinlichkeit mißt, und die Offenbarung Gottes in derselben auf mißverstandenen Zufall oder menschlich kluge Berechnung reducirt, und die Prophetie in Muthmaßung auflöst, auch eine entgegengesetzte sich geltend zu machen sucht, die in den heiligen Urkunden mehr als bloß menschliche Kraft und Einsicht wirksam findet, und es wohl über sich gewinnen kann, den eigenen Verstand zum Gehorsam des Glaubens gefangen zu geben, und die eigene Weisheit der Thorheit vom Himmel her zu unterwerfen. Es ist um so erfreulicher, jemehr die vorgenannte Richtung immer noch das Uebergewicht und die Herrschaft behauptet, und zum Theil in hohem Grade das Talent und die Gelehrsamkeit in ihrem Dienste hat (Gesenius, Paulus, de Wette, Ewald, Hitzig ꝛc.); während von der entgegengesetzten Seite her nur selten nachdrückliche und beachtenswerthe Stimmen sich erheben.

Hülfslehrer Welte.

III.

Urkunden.

Köln, den 20. Mai. Zur Unterdrückung der Hermesischen Lehrmeinungen hat der Herr Erzbischof nachfolgende Sätze entworfen, welche den Geistlichen der Erzdiöcese zur Unterschrift vorgelegt werden:

Theses

neo approbandis et aliis presbyteris Archidoecesis Coloniensis ad subscribendum propositae.

I.

Credo et confiteor, damnabilem esse errorem, si quis dubium positivum tamquam basin omnis theologicae inquisitionis facere tentet, quoniam haec via tenebrosa et ad errorem omnigenum ducens declinat a regio tramite, quem universa traditio et SS. Patres in exponendis et vindicandis fidei veritatibus stravere.

II.

Credo et confiteor, damnabilem esse conatum, si quis gratiam fidei, in qua maxima Dei misericordia natus

est, abjicere velit, ut ex dubio positivo incipiens, sola ratione duce. fidem quaerat, ita, ut, si ratio fidem seu fidei necessitatem non inveniat, fidem omnino abdicare possit.

III.

Credo et confiteor, fidem esse Dei donum et lumen, quo illustratus homo firmiter assentitur atque adhaeret iis, quae, ut credantur, sunt divinitus revelata et ab Ecclesia nobis proposita.

IV.

Omnino abjicio et damno illum errorem, qui statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem.

V.

Credo et confiteor, erroneam esse opinionem, quae rationi humanae in rebus fidei summam docendi judicandique auctoritatem tribuit, sed fidem potius esse, januam nostrae salutis, sine qua Deum invenire et invocare Deo servire et placere nullus in hac vita potest, et fidei id vel maxime proprium esse, ut in captivitatem redigat omnem intellectum in obsequium Christi.

VI.

Circa naturam fidei et credendorum regulam, — circa sacram Scripturam, Traditionem, revelationem et Ecclesiae magisterium, circa motiva credibilitatis — circa argumenta, queis existentia Dei adstrui confirmarique consuevit, — circa ipsius Dei essentiam, sanctitatem, justitiam, libertatem, Ejusque finem in operibus, quae a

Theologis vocantur ad extra, — nec non circa gratiae necessitatem, ejusdemque ac donorum distributionem, retributionem praemiorum et poenarum inflictionem, — circa protoparentum statum, peccatum originale ac hominis lapsi vires nihil aliud me credere, tenere, et me nihil aliud docere velle, nisi quod tota ecclesia catholica tenet ac docet, spondeo ac promitto.

VII.

Credo et confiteor, omnes homines propter solam generationem ex Adae semine sub peccato originali, includente culpae et poenae reatum, nasci, et hoc peccatum, quod origine unum est, propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inesse unicuique proprium; et praeter hoc peccatum originale et una cum eo et ex eo etiam concupiscentiam, quae ex peccato est et ad peccatum inclinat, in omnes redundasse.

VIII.

Attamen, quod ad conceptionem beatissimae et immaculatae Virginis Mariae Dei Genitricis attinet, obtemperabo iis, quae de hac re constituta sunt in Decreto fel. mem. Gregorii Papae XV. anno 1622 edito, quod incipit „Sanctissimus“ et in Bulla fel. mem. Alexandri Papae VII. quae incipit „Sollicitudo“ quibus permittitur, publice privatimque docere, beatissimam Mariam Virginem sine peccato originali esse conceptam, contrarium autem, scilicet beatissimam Mariam Virginem cum peccato originali conceptam esse, publice privatimque docere aut contendere prohibetur sub excommunicationis poena, eo ipso sine alia declaratione incurrenda. Prae-

terea tenebo, quod tenet Ecclesia, scilicet, beatam virginem Mariam in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitasse; ac spondeo, me nunquam nec privatim nec publice de perpetua virginitate beatissimae Mariae virginis aliud docere velle, nisi: Christum Dominum natum esse ex Matre sine ulla maternae virginitatis diminutione; Jesum Christum ex materna alvo sine ulla maternae virginitatis detrimento editum esse, quod quidem Spiritus Sancti virtute effectum est, qui in Filii conceptione et partu Matri ita affuit, ut ei et foecunditatem dederit et perpetuam virginitatem conservarit.

IX.

Credo et confiteor, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem non posse credere, sperare, diligere aut poenitere, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur. Similiter credo et confiteor divinam gratiam per Christum Jesum non solum ad hoc dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter, possit.

X.

Credo et confiteor, unumquemque justitiam recipere secundum suam mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem; orationem autem petitoriam non tantum praeparare animum ad accipienda dona Dei, sed esse medium a Christo Domino praeceptum, quo Deus commovetur ad dandum id, quod petimus,

dummodo quod petimus, saluti nostrae non adversetur. Jac. V. 16. 17. 18. (Luc. XI. 5—13. incl.)

XI.

Credo et confiteor, nos justificari per justitiam Dei nobis inhaerentem, quae a Deo nobis infunditur per meritum Christi.

XII.

Damno et anathematizo illum errorem, siquis dicat, homines justificari vel sola imputatione Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei.

XIII.

Credo et confiteor, praedestinationem esse admirabile et adorandum mysterium, quod pie et devote credendum, non autem nimis curiose ratione perscrutandum sit, nec nisi caute, nec nisi coram illis, qui maturioris aetatis sint, tractandum. Similiter credo et confiteor, beatos salutem suam misericordiae Dei debere, attamen bona opera, quae per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, Cujus viva membra fuerunt, in terris fecerunt, non ita esse dona Dei, ut non etiam bona eorum merita; reprobatos autem neminem, nisi se ipsos, accusare posse.

XIV.

Credo et confiteor, Dominum universa propter semet ipsum operatum esse, impium quoque ad diem malum,

(Proverb. XVI. 4.) et justificationis nostrae causam finalem esse Dei ac Christi gloriam et vitam aeternam.

XV.

Credo et confiteor, secundum mentem Ecclesiae satisfactionem in confessione non tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum imponi, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem.

XVI.

Credo et confiteor, Deum ex justitia, quae vocatur vindicativa, propter internam peccati malitiam malos aeternis poenis addicere.

XVII.

Spondeo et promitto, me decretum S. s. Concilii Tridentini ad coercenda petulantia ingenia latum: „Ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit, et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimen consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi ejusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent," accuratissime observare velle.

XVIII.

Spondeo ac promitto Archiepiscopo meo reverentiam et obedientiam in omnibus, quae ad doctrinam et disciplinam spectant, sine omni restrictione mentali; me que ab Archiepiscopi mei judicio secundum Hierarchiae catholicae ordinem ad neminem, nisi ad Papam, totius

Ecclesiae Caput, provocare posse et debere confiteor; — Romanum autem Pontificem in universam Ecclesiam tenere Primatum ordinis et jurisdictionis, et ipsum successorem esse B. Petri, Principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium totiusque Ecclesiae caput et centrum unitatis, pastorum Pastorem, et omnium Christi fidelium et Patrem et Doctorem existere; et ipsi in B. Petro agnos et oves pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Christo plenam potestatem traditam esse, firmo semper tenebo animo ac profitebor verbo operequc; atque in specie decretis Pontificis Maximi in rebus fidei et morum obtemperare me debere et velle, profiteor et spondeo.

Haec omnia, quae his supra scriptis et modo lectis thesibus continentur, simplici animo observare, credere ac tenere, nunquam autem contra agere aut disputare, aut verba in alium sensum, a simplici verborum significatione et ordine abhorrentem, vertere et detorquere, nec publice nec privatim, nec oretenus nec in scriptis docere me velle, coram Deo, qui est scrutans renes et corda (Apocal. II. 23.) spondeo ac promitto.

Inhalts-Verzeichniß

des

neunzehnten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa. Scharpff.	1
Fortsetzung.	201
Schluß.	687
Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D. Strauß. Mack. Erster Artikel.	35
Zweiter Artikel.	259
Dritter Artikel.	426
Vierter (letzter) Artikel.	633
Ueber die Weissagung gegen Tyrus bei Jesajah. Movers.	506
Über das päbstliche Finanzwesen im dreizehnten Jahrhundert. Hurter.	767

II. Recensionen.

Gieseler, Kirchengeschichte, II. Bd. 4. Abthl. Hefele.	92
Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1. Bd. Hefele.	118
Zingerle, Acten heil. Märtyrer, I. Thl. Hefele.	147
Berg, über die Erforderlichkeit der priesterlichen Ehe-Einsegnung zum Sacrament der Ehe. Lang.	325
Aug. Theineri disquisitiones criticae. Kunstmann.	365
Scholz, Allioli, L. van Eß, die heiligen Schriften. Welte.	387
Locherer, Lehrbuch der Patrologie. Hefele.	390
Beck, das christliche Leben. Gläser, christkatholisches Religionsbuch. Ontrup, Katechismus. Schmitt.	406

Digitized by Google

Seite
v. Möy, Geschichte des christlichen Eherechts. Lang. . 536
Bähr, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms. Hefele. 563
Arnheim, das Buch Job. Welte. 572
Sprißler, neue Predigtsammlung. Mack. 599
Hock, Gerbert, oder Pabst Sylvester II. und sein Jahrhundert. Hefele. 795
Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die alttestamentlichen Weissagungen. Welte. 818

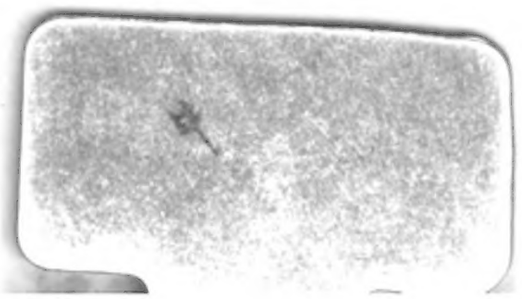
III. Urkunden.

Erster Hirtenbrief des Bischofs von Eichstätt, Carl August Graf von Reisach. 608
Sätze zur Unterdrückung der Hermesischen Lehrmeinungen. . 846

IV. Intelligenzblatt.

Mittheilung unterschobener Decrete Adrian's I. und Leo's VII. Von Kunstmann. 184

Digitized by Google



Digitized by Google